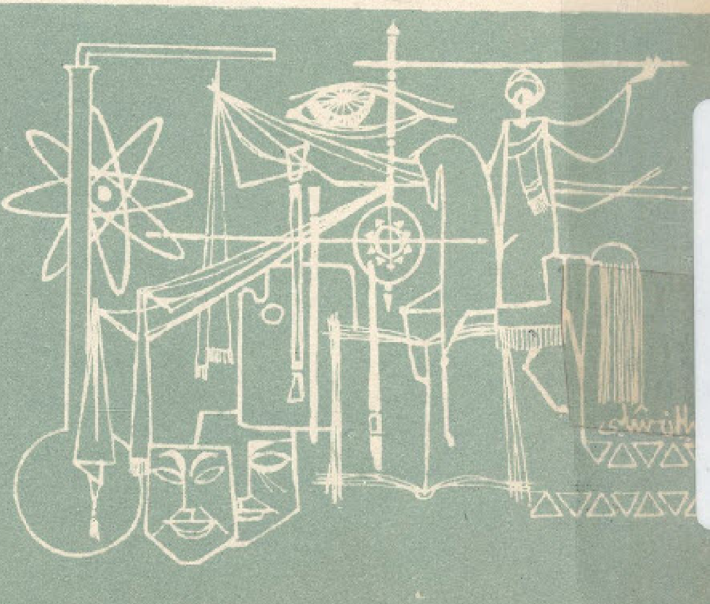
المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر

المكتبة الثقافية
العدد ٢١٦

الفلسفة فى ضوء علم الاجتماع

تأليف : الدكتور قبارى محمد اسماعيل



المكتبة الثقافية
جامعة حرة
٢١٦

الفلسفة فى ضوء علم الاجتماع

تأليف : الدكتور قبارى محمد إسماعيل

وزارة الثقافة
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر

مقــدمة

أحمد الله الراحم الرحيم، القيوم بذاته ، الذى يهيىء لنا من أمرنا رشدا ، وأشكره سبحانه وتعالى الذى اليه يرجع الامر كله ، فما من خاطرة تخطر الا بعلمه ، وما من واردة ترد الينا الا باذنه ٠٠ ربنا لا تزغ قلوبنا بعــد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب ٠٠٠ وبعد

هذه دراسة موجزة ، أقدمها للقارىء العربى ، بقصد أن يتزود من صنوف المعرفة ، حين يطوف بين شتى ألوان الفكر ٠ وفى هذه الدراسة ، حاولت أن أتطرق الى مختلف ميادين الفلسفة ، وأن أعالج مشكلات «الميتافيزيقا»(١) ٠

ولست اقصد بهذه الدراسة ، أن تكون مجرد محاولة للتفلسف ، أو أن أعالج الفلسفة «فى ذاتها» ، وانما حاولت أن أكشف عن « مصادر الفكر » فى ضوء علم الاجتماع ٠ وأن أحلل «الافكار» و «التصورات» بردها الى المجتمع ، وأن اعالج « محتــويات العقل » من زاوية الحيـــاة الاجتماعية

---

(١) « الميتافيزيقا » اصطـــلاح فلسفى يرجع لغـــة الى كلمة « met a physics بمعنى «علم ما وراء الطبيعة» ، حيث ان كلمــة « ميتا Meta» تعنى ما وراء ، وكلمة « فيزيقا physics تعنى « طبيعة » . أى أنها بحث من مباحث الفلســفة يبحث فيما وراء الوجود ٠ ٠

الواقعية • بمعنى أننى أحاول بسط المسائل الفلسفية المعقدة ، كى أتناولها من وجهة النظر الاجتماعية •

وهى محاولة علمية مبسطة ، قصدت بها أن أستعرض بأسلوب سهل يسير مختلف المباحث الفلسفية ، وأن أستخدم نفس الاسلوب والمنهج لمعالجة شتى ميادين علم الاجتماع ، دون أن أتعرض الى استخدام « المصطلحات الفنية » الدقيقة ، أو انزلق الى معالجة المسائل العويصة ، ودون أن أصطدم بمواجهة المشكلات الاكاديمية التى تمتد جذورها فى تربة الفكر الفلسفى الى آماد بعيدة الغور •

- ١ -

فالفلسفة ، كما يعلم القارىء العزيز ، هى الأم التى صدرت عنها سائر العلوم ، حيث أنها قديمة قدم العقل الانسانى • ولقد سجلت الفلسفة طوال تاريخها الطويل خلاصة الفكر الانسانى ، وعصارة الجهود العقلية ، التى تتابعت على مسرح الفكر الفلسفى ، خلال حركة الفكر قديمة وحديثة » •

وللفلسفة ميادينها التقليدية ، ومباحثها الكلاسيكية (القديمة) ، التى صدرت منذ صدرت شمس الفكر فى اليونان ، والتى ظهرت مع ظهور الفلسفات الكبرى عند «أفلاطون Plato » و « أرسطو Aristotle » ، والتى

انتقلت فى الفلسفات الحديثة عند «ديكارت» Descartes و « كانت Kant » و «هيجل Hegel » .

واذا كانت للفلسفة ، على ماقلنا ، مباحثها وميادينها، فمن المعروف لدينا ، أن من المباحث الرئيســية للفلسفة « مبحث المنطق » . وهنــاك مشكلات أساســية يضطلع بدراستها «علم المنطق» . فيكشف لنا عن مسائل تتصل جميعها ببنية الفكر المنطقى ، حين يتثبت من بطلان التفكير أو زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه . ولذلك قيل ان المنطق هو «الاداة» التى تميز الصواب عن الخطأ .

ومعنى ذلك أن للمنطق وظيفته وضرورته فى حياتنا اليومية ، من حيث أنه يتحكم فى عمليات التفكير ، وبالتالى يحكم بين «الصواب» و «الخطأ» . وعلى هذا الاساس يتصل المنطق بدراسة «مشكلة التفكير الانسانى» ، حين نسال .. كيف نفــكر ؟! وكيف نحكم على الاشياء ؟! .. تلك هى المسائل الجوهرية التى يدور حولها المنطق، ويضطلع بالرد عليها والانشغال بها .

ولهذا السبب ، كان المنطق هو « المقدمة الضرورية » لكل فلسفة ، وهو جوهر الميتافيزيقا ، لأنه ببساطة ، هو «علم الفكر» على حد قول أرسطو .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فانه يبدأ أول مايبدأ ، بدراسة طبيعة الفــكر ، وقوانينه ، وبديهياته ، وأصوله

الموضوعه Axioms (١) • وما يتصل بها من قضايا أولية، اذ أن قضايا المنطق ، تتميز بأنها عامة بين بنى البشر ، اذ أن هناك نمطا عاما للفكر ، يتميز به «العقل الانسانى» على العموم ، ومهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره •

ومن مباحث المنطق الرئيسية ، دراسة مشكلة «التصورات ، والاحكام» فهناك مثلا تصورات « مشخصة » واخرى «مجردة» ، كما أن هناك أحكاما « كلية » وأخرى « جزئية » •

والتصورات « المشخصة » ، هى تصورات ترتبط بالواقع ، مثل تصورنا مثلا لأشياء مادية وواقعية ، حين نتصور «تمثال رمسيس» فى مدينة القاهرة ، أو « تمثال الحرية » على شواطىء أمريكا • ولكن التصورات «المجردة»، هى تصورات لا ترتبط بالواقع المحسوس ، مثل تصورنا « للحرية » أو «الانسانية» أو «المسئولية» ، وكلها تصورات مجردة عن الواقع •

هذا عن التصورات ، أما عن الاحكام ، فهى قضايا نصدرها للحكم على الواقع ، وهذه الاحكام أو القضايا ، هى اما قضايا أو أحكام «كلية» مثل حكمنا مثلا على «كل انسان» بأنه «حيوان» • هذا حكم كلى • أما القضية الجزئية ، فهى

---

(١) الأصل الموضوع ، هو قضية أولية لابرهان عليها ، ولوضع وضعا دون مناقشة . مثل قولنا « الكل أكبر من الجزء » فهذه قضية بينة بذاتها ، ولا تحتاج الى برهنة ، وانما نتقبلها قبولا ، حيث لايختلف عليها أحد •

حكم يصدق على «البعض» ولا يصدق على «الكل» مثل قولنا « بعض الادباء شعراء » ، على اعتبـــار أن الشعر جزء من الادب ، وبالتالى فان الشعراء هم بعض الادباء •

ومن المسائل الجوهرية فى دراسة المنطق ، مسألة «التعريف» و « التصنيف » ، تلك المسألة الهامة التى تتصل بمقولتى « الجنس Genus » و « النوع Species » ، حيث يرتبط كل من التعريف والتصنيف بمبـادىء الفكر الصورى •

وتعريف الشيء ، هو البحث عن ماهية الشيء ، والماهية هى مجموع الخصائص والصفات التى يتصف بهـــا هذا الشيء • ولذلك يرجع التعريف ، الى مبدأ منطقى هو مبدأ الذاتية أو الهوية Principe d'identité ويتمثل هذا المبدأ المنطقى فى قولنا « ان ا = ا » •

ومعنى هذه القضية ، أن (ا) أو الشيء ، لا يمكن أن يكون هو نفسه وشيئا آخر فى نفس الوقت • بمعنى أن ماهية الشيء تبقى هى هى لا تتغير •

هذا عن التعريف ، أما عن التصنيف ، فيرتد الى «مبدأ الثالث المرفوع» ، وهو «مبدأ صورى» • وأعنى بالصورى، أنه مبدأ عقلى خالص ، ولا يتصل بالواقـــع • فحين أقول، مثلا : « ان الانسان حيوان ناطق » فنحن نحاول فى هذه القضية ، أن نصنف الحيوان ، أو أن نقوم بتصنيف منطقى للحيوان • فنجد أن هناك من الحيوان «ماهو ناطق» ، وهناك

أيضا «ماهو غير ناطق» • ولذلك كان الانسان ، هو الحيوان، الذى يندرج تحت «ماهو ناطق» •

وفى هذا التصنيف نستطيع أن نتعرف على « مبدأ الثالث المرفوع » ، ذلك المبدأ الذى يتمثل فى القضية الآتية : « الحيوان ، اما ناطق ، واما غير ناطق » ولا ثالث لهما • وهذا هو التصنيف المنطقى ، الذى يستند أصلا الى « مبدأ الثالث المرفوع » •

ولقد قسم المناطقة ، الاشياء وسائر الموجودات ، الى «أجناس ، وأنواع» • والجنس هو ذلك المفهوم الواسع الذى يندرج تحته بعض الانواع • فالحيوان مثلا هو «جنس» ، والنبات هو أيضا «جنس» •

وهناك بعض أنواع لجنس الحيوان ، مثل «الاسد» و « الفيل » و « القط » ، وكلها أنواع تندرج تحت جنس « الحيوان » • وكذلك الحال فيما يتعلق بالنبات ، فهناك بعض أنواع النبات مثل «الزهور» و «الاشجار» و «الاعشاب» وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن «الرند» و «الياسمين» و «البنفسج» انما هى أنواع من الزهور تندرج تحت جنس النبات •

تلك هى اشارة عاجلة وسريعة ، تشير الى بعض مشكلات ومباحث المنطق •

وسنحاول فى الفصل الاول من هذا الكتيب أن نتناول

مسائل المنطق فى ضوء علم الاجتماع • فنحن اذا تتبعنا البدايات الاولية لظهور علم الاجتماع ، وجدنا « أوجيست كونت Auguste Comte مؤسس علم الاجتماع الفرنسى ، يتعرض لمناقشة مسألة «مناهج التفكير الانسانى» ، فعالج كونت طرق التفكير ، وتطور العقل الانسانى عبر التاريخ•

ولقد أعلن كونت ، أن العقل الانسانى ، يمر بمراحل أو بحالات أو بأطوار ، بدأت بالمرحلة أو الحالة «اللاهوتية» أو الدينية ، الى الحالة « الميتافيزيقية » أو الفلسفية ، ثم انتهى العقل الانسانى فى نهاية المطاف الى الحالة «الوضعية» أو العلمية •

والنزعة الوضعية ، هى النزعة العلمية ، كما أن المنهج الوضعى ، هو منهج التفكير العلمى ، لان الحركة الوضعية التى يتزعمها «كونت» فى علم الاجتماع ، هى فى حقيقة الامر حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا •

أما المسألة الثانية ، التى عقد الاجتماعيون عليها أهمية كبرى ، بصدد تلك الرابطة التى تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فهى مسألة اللغة بكلماتها وألفاظها • وهى مسألة هامة التفت اليها « اميل دوركايم » Durkheim وانشغل بها « لوسيان ليفى بريل » Lévy Bruhl و « مارسيل جرانيت » Marcel Granet •

واللغة عند علماء الاجتماع ، هى من نتاج المجتمع ، ولا تصدر الا عنه ، حيث أنها ظاهرة اجتماعية • والمنطق

بتصوراته وأحكامه وقضاياه ، انما يستند أصلا الى اللغة ، ويتصل بها أوثق اتصال ·

ولقد كشف « دوركايم » عن الأصل اللغوى فى التصورات المنطقية ، على اعتبار أن « الألفاظ » هى التى تحدد « معانى » التصورات · كما أن « اللفظة » اللغوية ، تتسم بالثبات ، وتتميز بالعمومية ، ومعنى ثبات الكلمة وعموميتها ، هو أنها ثابتة وعامة يتناقلها سائر بنى البشر ·

ولقد درس « لوسيان ليفى بريل » طبيعة « العقل البدائى » ، عن طريق دراسة « اللغة البدائية » ، وبخاصة تلك اللغات واللهجات التى تتعلق بهنود شمال أمريكا · أما « مارسيل جرانيت » فقد اهتم بدراسة مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية · وتوصل « جرانيت » بصدد دراسته للفكر الصينى القديم ، الى أن اللغة الصينية القديمة ، هى لغة « مشخصة » تتصل بالواقع الاجتماعى ، أما اللغات الحديثة ، فتتميز بأنها لغات « مجردة » لأنها تتخذ أشكالا صورية ، مثل صور « الاستعارة » و « الكناية » وهى صور بلاغية لا توجد فى اللغات البدائية ·

والنتيجة التى انتهى اليها علماء الاجتماع ، هى أن اللغة أساس الفكر والمنطق ، ولما كانت اللغة « ظاهرة

اجتماعية » ، فيصبح من الطبيعى اذن أن يكون الفكر والعقل والمنطق من ظواهر المجتمع ٠

- ٢ -

هذه هي بعض مشكلات المنطق التى عالجها علماء الاجتماع ، والتى سأقف منها فى الفصل الأول من هذا الكتيب محللا ومناقشا ٠ ولقد قلنا منذ قليل ، ان المنطق هو جوهر الفلسفة ومقدمتها الضرورية ، اذ أن المنطق هو هيكل كل فلسفة اذا ماجردناها عن لحمها وشحمها ٠

ومن مباحث الفلسفة أيضا ، الى جانب المنطق ، « مبحث المعرفة » ، ويسمى هذا المبحث عند الفلاسفة « بالابستمولوجيا Epistemology » ، ويقصد به الفلاسفة الاشارة الى أهم أجزاء الفلسفة وأرحب أبوابها ومعاقلها ،

وتتعلق الابستمولوجيا ، أو نظرية المعرفة ، بدراسة مشكلة الادراك على العموم ، فيعالج الفيلسوف مسألة « مصادر المعرفة الانسانية » ٠٠ حين نسأل ٠٠ كيف نعرف ؟! وكيف ندرك ؟! ٠٠ وما هى مصادر الادراك وأصول المعرفة ؟! ٠ وهل ترجع المعرفة الى « العقل » أم الى « التجربة والحس » ؟! ومدركاتنا ، أترتد الى أصول « واقعية » أم « مثالية » ؟! ٠

وفي الواقع ، لم يقتصر علم الاجتماع على حل

مشكلات المنطق ، وانما امتدت مســاهماته الى ميدان « نظرية المعرفة » • ولقد استند علم الاجتماع فى ذلك الى أن المجتمع ، هو مصدر المعرفة ، ومبعث الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرةعالج الاجتماعيون المشكلة الابستمولوجيةالخاصة بأصل المعرفة ، وتدارسوها من زاوية المجتمع ،وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجى •

والمذهب السوسيولوجى فى حقيقة الامر ، انما يعبر أصــلا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التى تتفق مع مانسميه اليوم « بالنزعة السوسيولوجية Sociologism ويقصد بتلك النزعة ، تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذى يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانسانى بطريقــة سوسيولوجية • ويرى عالم الاجتماع الفرنسى « بوجليه Bougle أنها محاولة فلسفية الاصل، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تــكوين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا الى الدراسة العلمية ، تلك التى تتجنب طرائق الفكر الفلسفى ، كى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع أن يحل بديلا من الفلسفة •

ولا شك أن علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد فى حل مشكلات المعرفة ، ووقف منها موقفا خاصا • ولا شــك أن هناك قضية عامة ، يشتغل بهــا دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية

التى تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من «الحقيقة» ، وسعيه الحثيث فى اقامة نسق أو « بناء من المعرفة » •

ولكن ينبغى أن نتساءل ـ أية حقيقة تلك التى يتضمنها علم الاجتماع ؟ ! وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ؟ ! واذا كان ذلك كذلك ـ فكيف ولماذا ؟ !

واذا ماتتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، وجدناها تتجه نحو النظر فى المعرفة ، حين تدرس من حيث طبيعتها: أهى حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟! • وهنا تصطرع مذاهب الفكر ، مثل المذاهب التجريبية ، والمذاهب العقلية ، والمذاهب التصورية أو المثالية •

فذهب العقليون الى البحث عن الصور الفطرية الكامنة فى العقل ، وذهب التجريبيون الى أن التجربة هى الأصل الوحيد لمبادىء العقل الأولية • غير أن علماء الاجتماع ، رفضوا الأصول الفلسفية للمعرفة ، وأنكروا مذاهب الفلسفة ، وقالوا ان المعرفة انما تصدر عن طبيعة الحياة الاجتماعية اليومية • وأن التصورات ، انما هى تصورات اجتماعية ، تصدر عن واقع التجربة حين نلتحم بالواقع الاجتماعى •

سأحاول في الفصل الثانى من هذا الكتيب أن أتناول موقف علم الاجتماع من « نظرية المعرفة » . على أن علم الاجتماع لايقف عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، بل يتعدى تلك الحـــدود ، كى يتعمق ويغوص فى منـــابع « الأخلاق والدين » .

ولسوف أشير فى الفصل التالث ، الى موقف علماء الاجتماع من مشكلات الأخلاق والدين . فلقد أثار علم الاجتماع الفرنسى ، مسألة « الواجب الخلقى » ، فتناول « دوركايم » فكرة « الارادة Volonté وعالج مشكلة «الالزام» فى حياتنا الاجتماعية . كما ناقش « ليفى بريل » مسألة أساسية من مسائل الأخلاق ، وهى مسألة « الضمير » وغاية السلوك الخلقى .

كما ذهب « البير بابيه Albert Bayet » ، الى انتزاع الأخلاق من ميدان الفلسفة ، والنظر الى الأخلاق على أنها « علم » بمعنى Science . الى الحد الذى اصطنع فيه « بابيه » مذهبا علميا لدراسة الظواهر الأخلاقية . على اعتبار أن الظاهرة الأخلاقية ، هى ظاهرة واقعية لا يمكن انتزاعها من المجتمع . وفى هذا الصـــدد أصدر « البير بابيه » كتابا بعنوان : « علم الظواهر الأخلاقية » (١) .

---

(١) Bayer, Albert, La Science des Faits Moraux, Paris, 1925, Librairie Félix Alcan.

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبـــواب « الأونطولوجيــــا ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » (١) •

ولاشك أن الدراسات الأنطولوجية والكوزمولوجية ، تعـــد من الأبواب والمبـــاحث الفلسفية ، الكبرى ، التى ترتبـــط بميتافيزيقا الدين وبفلســـفة الوجود • وكلهـــا مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الانسان » ، وتعالج فكرة الألوهية ، و « أصل العالم ومصيره » •

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة

---

(١) « الانطولوجيــا » هى « علم الوجـــود » ، وهى مبحث من مباحث الفلســفة ينهض بدراسة « الوجود » من حيث هو وجود » . فيعالج العلم الاونطولوجى « وجود الله » ، ومسألة « وجود الانسان » وحقيقـــة الكائنـــات والمخلوقات ، وكيف نشـــأ « العـــالم » وصدرت الافلاك • وكلها مسائل تتصل بالفلسفة كما ترتبط أيضا بمبـــاحث دينية ، حيث أن « وجود الله » ونشأة العالم ومصير الانسان ، هى من صميم البحث اللاهوتى الدينى •

إما « الكوزمولوجيا » فتشتق من كلمة « Cosmos » بمعنى الكون أو النظام الكونى ، فالكوزمولوجيا ، هى العلم الذى يدرس القوانين العامة المسيطرة على العالم ، حيث أن العلم الكوزمولوجى، انما يعنى فى واقع الامر «علم نظام الكون» »

الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر الظواهر الفلكلورية ·

وينهض علم الاجتماع الدينى بدراسة القيم والشعائر الدينية ، بالنظر الى الدين كظاهرة اجتماعية أو ثقافية ، وتتميز الظاهرة الدينية بعمومها فى عالم المجتمعات وانتشارها فى دنيا الثقافات ·

وليس من شك فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية Les formes élémentaires de la rie religieuse بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة فى علم الاجتماع الدينى، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة · فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » بين دفتى كتاب دور كايم ، لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية ·

وجملة القول ، لقد استند كل من « علم الاجتماع الأخلاقى » و « علم الاجتماع الدينى » ، الى فرضية جوهرية ، أو مسلمة رئيسية ، مؤداها أن « الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع » · تلك هى القضية الأساسية التى أعلنها « ليفى بريل » فى كتابه « علم العادات الأخلاقية » ، والركيزة الأساسية التى يستند اليها أصحاب علم الاجتماع الدينى ·

ولذلك يدرس الباحث التجريبي أو الحقلي ، ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنهـا « أنساق اجتماعية Social Systems » لها وظائفها وأدوارها في المجتمع . كما يعالجها علم الاجتماع المعاصرعلى أنها نظم institutions تترابط في المجتمع وتتفاعل في البناء الاجتماعي .

ويمكننا أن نشير الى مختلف مسائل فلسفات الدين والأخلاق ، بالرجوع الى تعريف جـامع دقيق يقـول به « فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm »

« ان فلسفة الدين بحث في موضـوع الدين من الناحية الفلسفية .. ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمته ، صدق دعاواه .. الدين والأخلاق .. صلة الله بالانسان من حيث الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفي ، الصلاة ، اسـتجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية في التعـابير والشعائر والعقـائد والطقوس والوعظ ، مسألة طبيعة الاعتقاد والايمان ، مسألة الالوهية ووجودها(١)» .

هذه هي بعض المسائل المعروضة على نطاق البحث الفلسفي فيما يتعلق بدراسة الأخلاق والدين . وازاء هذه المسائل الفلسفية البحتة ، والتي تعتبر مسائل ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، اقتحم علم الاجتماع هذه الميادين وطرق

(١) Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy, p. 235.

معاقل الميتافيزيقا ،ودخل الى الفلسفة من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع فى ابتلاع الميتافيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كى يحل فى نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة.

واستنادا الى هذا الفهم ـ حاول علم الاجتماع أن يستقل عن أمة الفلسفة ، حين يتطرق الى تفسير مشكلاتها تفسيرا علميا ، ويتخلى نهائيا عن الحلول القديمة للفلسفة .

وهكذا نستعرض خلال هذه الدراسة الموجزة ، مختلف مواقف علم الاجتماع ، حين يطرق أبواب «المنطق» ، ويتطرق الى اقتحام معاقل الميتافيزيقا « ونظرية المعرفة » ، ثم حين يكشف عن أصول اجتماعية لمنابع « الأخلاق والدين » ...

وها هنا نشاهد كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيث نرى كيف تداخلت السوسيولوجيا (١) وتغلغلت فى صلب الدراسات الفلسفية، حيث حلق علم الاجتماع بعيدا فى آفاق الميتافيزيقا .

---

(١) السوسيولوجيا كلمة مشتقة من الاصل الفرنسى Sociologie وهذا الاصل وضعه عالم الاجتماع الفرنسى أوجست كونت ، ليقصد به « عالم الاجتماع » ، فالسوسيولوجيا بهذا المعنى ، كلمة تتعلق بكل مايتصل بميدان علم الاجتماع .

الفصل الأول

المنطق في ضوء علم الاجتماع

- ١ -

فيما يتعلق بميدان المنطق ، تناول « أوجست كونت» شيخ علماء الاجتماع مسألة « المنهج » . فنقلنا « كونت » نقلة هائلة من المنهج التجريبى الى المنطق الوضعى . فعالج مشكلات « علم المناهج » أو ما يسمى « بالميثودولوجيا » ، الأمر الذى عرض كونت الى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها ، حيث التزم بمبادىء فلسفته الوضعية ، تلك التى يصطنع فيها المنهج العلمى ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به كل ذلك الى اكتشاف علم الاجتماع .

ولعل الفلسفة الوضعية (١) فى ذاتها ، هى من قبيل النزعة المتعالمة ، أو بعبارة أكثر دقة ، انها حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا ، حيث هاجم كونت المنطق الصورى ، اذ أنه فى نظره منطق جدلى ينمى قوة الجدل

---

(١) الفلسفة الوضعية ، هى الفلسفة العلمية ، اذ أنها فلسفة تنحو نحو العلم وتنتهج منهج العلم .

ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطى ، انما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل •

واذا كان كونت قد هاجم المنطق الصورى ، الا أنه انتقد أيضا الاتجاه التجريبى الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث اعترض عليه « كونت » ، وارتكز اعتراضه على أنه لا توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود « فرض » سابق لها ، ولذلك فان التفكير التجريبى المطلق ، فى رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، اذ أن الملاحظة لا تصبح علمية الا اذا فسرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، اذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يغير شيئا •

وازاء تلك الاعتراضات والانتقادات التى يواجه بها « كونت » المناطقة الصوريين والتجريبيين الخلص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا » ، تستند اليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى •

ولكن أوجست كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الانسانى ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ •

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث ، ذلك

القانون التطورى الذى اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام الذى يكشف عن تلك الرابطة الأصيلة التى تربط المنطق بعجلة علم الاجتماع.

فلقد ذهب كونت ، بمقتضى هـذا القانون ، الى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، انما يتدرج أو يتطـور مع تدرج المجتمع وتطـوره من « حالة غيبيـة لا هوتية » ، الى حالة « ميتـافيزيقية انتقـالية » ، ومن ثم يصل العقل الانسانى فى النهاية الى مرحلة « الروح الوضعى » .

ولمـا كان ذلك كذلك ـ فلقـد ارخ كونت للمنطق الانسانى ، وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعى ، ولقـد صدق « روجيه باستير » حين صرح فى هذا الصـدد بقوله : « ان كونت قد جعل من علم الاجتماع تاريخا للفكر الانسانى ، حين وضع قانون الحالات الثلاث » .

فلقـد تصـور أوجست كونت المنطق الانسـانى تصورا خاصا ، يتميز به وحـده دون سـائر المنـاطقة والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ منطقا محتوما ، يسير فى حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار اليها «كانت» فى مواضع كثيرة من كتابه الضخم « دروس الفلسفة الوضعية » ، فسماها تارة « حالات » واطلق عليها فى مواضع أخرى « انساق » أو « مناهج »، ويسميها فى أغلب الاحيان « فلسفات » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكي تطورى ، ذلك هو قانون الحالات الثلاث ، الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى أن ظهور « الفلسفات » فى انفسها ما هى الا مراحل اجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى زعم كونت ، ما هى الا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، اذ تحتمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى الغيبى ، كى يصل الفكر بفضلها الى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية(١) ، تلك التى وجدناها تنبثق عند كونت من « الروح الوضعى » .

ولكننا اذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسيولوجي فى ميزان النقد ، وجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسيولوجية الا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى يرتكز أيضا على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

واذا كانت « الروح الوضعية » ، قد اقتصرت على

---

(١) الحقيقة النسبية ، حقيقة جزئية وليست مطلقة » حيث أن الحقيقة النسبية هى تلك الحقيقة التى يدركها الانسان على نحو علمى وموضوعى ، وبالنسبة الى حقائق جزئية اخرى .

أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، فان هنـــاك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية، وهو ذلك النوع الفريد الذى يتمثل فى التجربة الدينية والتجربة الجمالية .

- ٢ -

ولكن اذا كان أوجست كونت قد اسهم في ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث ــ فان واحدا من كبـــار تلامـــذته ، واعنى به « لوسيان ليفى بريل » قـــد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه بقانون «المشاركة» . واذا كان كونت قد التفت الى منطق « الروح الوضعى » فان ليفى بريل قد عالج ما يســـميه بمنطق « الروح البدائى » .

أشـار « ليفى بريل » الى مشكلة قوانين الفكر ، وأثار تلك المسائل المتعلقة بقانونى « الذاتية » و «عدم التناقض » . كما حاول أن يشرح للعقل البدائى قانونا يصـــدق على كل مظاهرة ، ويفسر أحواله الغيبيـــة ، فاصطنع « ليفى بريل » قانون المشـــاركة ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذى يفسر أحكامهـــا وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيســـتها ومعـــاييرها المنطقية .

وبهـــذا القانون الغريب ، لا يحتم التنـــاقض بين

الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، ان تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر .. اذ ان هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له العقل البدائي كثيرا ، في زعم ليفي بريل ولذلك أعتبره عقلا سابقا على المنطق ..

واذا كان ليفي بريل قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فلقد التفت « هوبير وموس » الى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية . ولذلك عالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق ، استنادا الى فكرة « المانا » ومدى ارتباطها بمختلف التصورات والأحكام البدائية ، بحيث يبدو أن منطق « المانا » السحري هو الذي يضفي على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبطل في نفس الوقت عدم معقوليتها (١) ، حيث ان « المانا » في زعم « هوبير وموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « المانا » السحرية دور « الرابطة » copula في بنية القضية المنطقية البدائية . وبذلك اعطانا « هوبير وموس » أصولا اجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، بعد أن كان يظن

---

(١) « المانا » في اعتقادات البدائيين ، قوة خفية صانعة للمعجزات ، تتمثل في سادة القبيلة ، وتربط بين أفرادها ، وبين مختلف الاشياء والقوى الكونية أيضا ، برباط وثيق . (الناشر)

ان مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حـدود البحث المنطقي .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين الم بأطراف مسائله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبيـة ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة منسقة .

لقد ذهب دور كايم الى أن المنابع الاجتماعية هى المصادر الأولية ، لمدركاتنا وتصوراتنـا المنطقيـة ، لأن الانســان ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، حيث ان المجتمع قائم دون شك بين الانســان والعالم ، ولذلك كانت عمليـات الادراك والتصور ، هى مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان ، حيث تتأثر العمليات المنطقية وتتشكل نظرة الانسان الى العـالم الطبيعى خلال نظرته الى عالمه الاجتماعى ، فمن المجتمع ، قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا الى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها ، بمعنى أن الاطارات المنطقية ليست الا شـكلا من أشكال الاطارات الاجتماعية السابقة عليها فى الوجود .

ولذلك لم يتـحرج دوركايم ببراعة جدلية فائقة يتسمم بها مذهبه السوسيولوجى ، من أن يعلن أن المنطق

الفردى هو ناشىء بالضرورة عن المنطق الجمعى . ففكره التناقض وهى من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهادا عقليا يقوم به الانسان ، وانما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعى ، بين ما هو « مقدس » وماهو « غير مقدس » ، وفى ضوء ذلك التمايز الدينى ، استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقى ، مرجعه الى المجتمع واتفاق الجماعة أو عدم اتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة اجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث ان الحقيقة فى الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دوركايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية الى فكرة الشخصية ، فذكر ان هوية الشخص أو ماهيته ، انما تتحدد طبقا لماهية أو هوية طوطمية ، حيث تتمركز شخصية الانسان أو ذاتيته ، حول طوطمه (١) أو « قرينه الحيوانى » . وبصدد مسألة التصنيف الى اجناس وأنواع ، رفض دوركايم حلول الفلسفة ، وعالج

---

(١) « الطوطم » عند القبائل البدائية ، حيوان تنتسب اليه القبيلة ، فتحرم صيده ، وتقدسه ، وتربط بينه وبين أسلاف القبيلة الذين ماتوا . وقد يكون الطوطم نباتا . فالطوطمية اذن ، عقيدة دينية ونظام اجتماعى فى الوقت نفسه . (الناشر)

فكرة «الجنس» و «النوع» على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع – فى زعم دوركايم – صدرت نماذج التصنيف المنطقى ، واستنادا الى التنظيم البنائى للاشكال المورفولوجية الداخلة فى البناء القبلى ، تنبعث قوالب التنظيم المنطقى ، ولذلك كانت الاشكال القبلية والعشائرية هى النماذج الأولية ، التى بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف، ومن ثم تنجح عملية التصنيف المنطقى للاشياء ، عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للاشخاص .

والنظام الطوطمى – عند دوركايم – هو فى ذاته نظام تصنيفى يحمل فى طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن الطوطم يحدد بالضرورة دائرة الأفراد التى تندرج تحته بانتمائها وانتسابها اليه ، أى أن هناك فيما يذهب دوركايم صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات الطوطمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية – اذا استعرنا لغة أرسطو – هو سور طوطمى ، يتحدد وفقا لمختلف الاشكال والانسان البنائية للقبائل البدائية .

واذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فان مفهوم القبيلة يستغرق كل أفراد الاتحادات والعشائر ، وبالتالى تكون للقبيلة والاتحاد والعشيرة ، هى حدود

اجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر « التسوير المنطقى » . ولذلك يقول دوركايم فى فقرة هامة :

« ان الحدود والمراتب المنطقية ، هى فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية » .

كما ان الروابط المنطقية التى تربط بين أفـراد « الجنس » و «النوع» ، لا تفهم الا فى ضـوء الروابط الاجتماعية ، التى تربط بين أفراد «الاتحاد والعشيرة »، ومن ثم كانت الاتحادات هى « أوائل الاجناس » ، وكانت العشائر هى «أوائل الانواع» . بمعنى أن التنظيم المنطقى كان فى بادىء أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى ، من حيث أن نظام العالم وطبيعة الكون ، هى صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعى وأنساقه .

وجملة قول الاجتمـــاعيين ، أن وجهـــة النظـــر الاجتماعية ، استطاعت أن تفسر مشـــكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية ، وبعبارة اخرى ، حاول دوركايم ان يحل عـــلم الاجتمـــاع محـــل المحـــاولات الميتافيزيقية ، التى طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف علم الاجتماع منابع اجتماعية للتصـــورات والقضـــايا والأحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والتناقض والتصنيف وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية فى ميدان المنطق لم تسلم من الانتقاد ، وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين . فلقد حاول « كونت » بصدد معالجته اشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل بالمنطق الذى هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين يتخلى عن معياريته المعهودة منذ ارسطو ، ولكنا ينبغى أن لا نغفل تلك الصلة الوثيقة التى تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لبـاب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كمـا لا يمكن اقامة أى شـكل من اشكاله الوضعية أو الرياضية الا على أساس النظرة الفلسفية البحته .

ان النزعة الوضعية فى ذاتها ، انما تحمل فى طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، حيث انها نزعة متعالمة تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم استنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد للمعرفة كما يزعم الوضـعيون . واذا كان « كونت » قد نظر الى الميتافيزيقا على أنهـا مرحلة سـابقة على الفكر الوضعى ، استنادا الى قانون للحالات الثلاث ، فاننا نقول ان « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزبرج ، اذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فيطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية فى شىء .

ولقد هوجمت كتـابات « ليفى بريل » التى تشرع للمنطق البدائى قانونا غريبا ، يجعل من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التنـاقض ، وتخلط بين الأشياء خلطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقى •

ومن هنا اعترض على كتابات « ليفى بريل » ، كل من « برجسون » و « شميث » و « رادين » و « روبرت لوى Lowie » .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى هى هى لاتتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائى والمتحضر الا فى المادة والتجربة التى يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التى بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات . ولكننا اذا انتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، وجدنا فى أعماقه بنية الفكر الصـورية كما هى فى حالهـا الأولى دون تغيير أو تبديل • وذهب « شميث » ـ الى ان « ليفى بريل » ، قد أخفق فى دعواه التى تتعلق بمسالة التفكير السابق على المنطق ، اذ أن « ليفى بريل » لم يحدد نسـقا تاريخيـا بفضله تترتب المجتمعات فى تتابع زمنى ، حتى يتضح لنا من خلال هذا النسق التاريخى مختلف مظـاهر أو تطور التفكير « اللامنطقى » ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو سبق « منطقية » العقلية البدائية ، دون

أي تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفى بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الغيبي والسابق على المنطق، تتجلى بوضوح فى مجتمعات متقـدمة ، اذ أن هناك آثارا خرافية للسـحر ما زالت عالقة حتى اليـوم فى جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات «ليفى بريل» عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن الا أن يكون نقدا فى مستوى فلسفي بحت ، وفى ضـوء هذا المستوى ، وفى ضوء برجسون نفسه ، أن الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطقه قديما أو حديثا ، وان الفكر الانساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » ، فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال ، ولذلك فان افتراضا كافتراض « قانون المشاركة » ، ان هو الا خيال خصب عند « ليفى بريل » ، فلا يختلف البدائى عن المتحضر الا فى المادة أو التطبيقات المختلفة لقانونى الفكر الأساسيين أعنى الذاتية وعدم التناقض .

واذا انتقلنا الى مساهمة « هوبير وموس » بصدد التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينه اســتنادا الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، فى الكشف عن مصادر اجتماعية لتصوراتنا واحكامنا ، نقول : لقد جعل «هوبير

وموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين انه أمر غيبي بحت ، لا علاقة له بعالم الظواهر ، التي هي موضوع العلم الوضعي .

اذ أن فكرة « المانا » باعتراف « مارسيل موس » نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما انها ليست عقلية او منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » — هذه الفكرة اللامنطقية — رابطة في بنية القضية المنطقية ، على ما يدعي « هوبير وموس » ؟! وفي أي صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفا « شكلا » من القضايا المنطقية ، تلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟!

في الواقع — ان علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ، ليربطوه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يكمن جوهر اعتراضنا وانتقادنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد اعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذي سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر »

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التي قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون » ، و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر . كما أنكر « جورفيتش » فكرة « المانا » ، تلك الفكرة التي اضفى

عليها « هوبير وموس » طابع القداسة والقهر ، فنجدها عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعانى ، اذ انها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الاشياء والكائنات .

ولقد اعترض الأب شميث على فكرة « العلية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التى صاغها « هوبير وموس » ، وأنكر زعمهما فى أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد بالمانا ، بمعنى أن تصور المانا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التى تكونت فى بنية الفكر البدائى ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلى أو السابق.

وارتكانا الى هذا الفهم ـ توهم « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، انما هى تطبيقات عملية لمبادىء منطقية مثل : « الشبيه يؤثر فى الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » .

ورفض برجسون تلك المبادىء الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التى صاغها علماء السحر . فلا شك ان تلك المبادىء قد تصلح فى تصنيف العمليات السحرية. ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن عمليات التصنيف هذه مشتقه من تلك المبادىء .

ويتضح من اعتراض برجسون ، ان تلك المبادىء والقوانين التى صنفها « هوبير وموس » قد تفيدنا فى

التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح اطلاقا في تفسيرها ؛ بمعنى أن تلك العمليات السحريه ليست مشـــتقة بالضرورة من تلك القوانين • حيث ان كذب النتائج التى تفضى اليها تجاريب السحر وأساليبه؛ تبين بشــكل واضــح للذكاء البدائى خطأ تلك القوانين وزيفها • كما أن السر فى تصديقنا لعمليات الســحر ونجاحها ، يرجع الى أن الاخفاق فى عمليــة من عملياته ، يمكن أن يعزى الى نجاح عملية أخرى معاكسة ؛ وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت •

وهــكذا أعترض برجســون على موقف « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر والقضايا السحرية . تم أن هنا أيضا افتراضا لايقوم الا فى وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع فى قيام التصورات والأحكام • وكان الأولى أن يقال ، ان العقل الانسانى يجرد معانى الأشياء ويضع الألفاظ ويربط بينها فى أحكام ، طبقــا للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة الى أن يكون ساحرا ، وقبل ان يكون ساحرا ، فما دام الانســـان يعقل ويتكلم ويحــكم بطبعه ، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

- ٤ -

ولاشك ان وجهة النظر الدوركايمية فى الأصــول السوسيولوجية للفكر المنطقى ، هى جــديرة بان ينظر اليها المناطقة بعين الاعتبار ، وفى الواقع يعطينا دوركايم

نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق ، حين يعالجها في ضوء مذهبه السوسيولوجى ، وبخاصة مسالة التصورات ومشكلة الحكم .

ولا شك أن مشكلة الحكم والتصور ، هى مشكلة عريقة فى الفكر الميتافيزيقى ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع ان نقول مع «سياى» و « بول جانيت » : « ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا فى تاريخ الفلسفة مثل ما احتلته نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدد نظرية الحكم ومشكلة التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التى تمتاز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ ! فذهب افلاطون الى أنها لابد أن تكون مثلا سبق أن شاهدناها ، وذهب أرسطو الى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعى ، ومن ثم جاءت الأجناس والأنواع . ورأى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وانما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، ان الكثير من التصورات ، انما هو فطرى فى الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شيء فطرى فى الذهن ، وأن المعانى ان هى الا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين فى القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة

اكمال التفسير التجريبى . فالاحساسات فى التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمرة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا ان المعانى انما أصبحت كلية فى النوع الانسانى ، وذلك بطريق الوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفى ضوء هذا نجد أن الاجتماعيين ، يريدون اضافة تفسير اجتماعى لأصل هذه التصورات فى المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

اما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، ان العقل لا يستطيع ان يفكر ويتقدم الا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، ان الأحكام انما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول . وقال أرسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة ـ نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، انما هى متضمنة بعضها فى بعض ، وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة والحدس فنستخرج الأحكام . أما « التجريبيون » ، فقد قالوا أن الأحكام

انما ترتبط أطرافها ، اعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكولوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانط » يعارضهم بقوله : « ان العلم يقوم على الأحكام ، ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولابد أن تكون هذه الاحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن ، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا ، مما يصون قيمة المعرفة العلمية . ويرفعها عن مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز « كانط » بين ما اسماه « بالاحكام التحليلية » و « الاحكام التركيبية » و « الاحكام التركيبية الأولية » .

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الأحكام وهى ألفعل الاساسى للفكر ، فلا يستطيع الانسان ان يفكر أو حتى يعمل دون أن بحكم ـ يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع . ونريد ان نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

فى الواقع ـ لقد حاول المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك اعترض دوركايم

على مواقف الفلسفه ، وأنكر التصوريه التجريبيه بصدد مسألة التصـــورات ، حيث يرى أن التصـــورات المنطقية انما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسـية التجريبية، اذ ان الأولى ثابتـــة وعامة ، أما الثـــانية فتصـــدر عن احســـاسات متغيرة ، كما أنهـــا فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما .

كمـــا اعترض دوركايم ـ أيضـــــــا ـ على المذهب العقلى ، وأنكر تلك القبلية التى يقول بها كانط بصـدد ضرورة الأحكام وعمومها ، اذ أن المجتمع فى زعم دوركايم يلعب دورا أساسيا فى تشكيل تلك الاحكام ، حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور كايم ـ هو أساس المنطق ، كمـــا أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفـكرة الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مســألة الحـكم ، لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء ، فاذا كان المجتمع في زعمه، هو المهبط الوحيد لتلك التصـــورات ، على اعتبـــار أن للمنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير ، فاننا فى الرد على دور كايم ، نتساءل مع برجسون ـ بأننا اذا سلمنا بوجود التصورات الجمعية ، المشتركة بين الافراد ، تلك

التصورات التى تتمثل فى اللغـة والتقـاليد .. فكيف يتعـارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟ ! وكيف نلحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟ !

ولقد انتقد « بول موى Paul Mouy » نظرية الأحكام عند الاجتماعيين ، من حيث أن الفكر الذى ينشـد وجه الحق ، انما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة ، دون الخضوع اطلاقا الى اتفاق الجماعة . اذ أن تفكير الانسان على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل الى الحقيقة . والحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية ، من حيث ان الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفـكر ، بعيدا عن معايير الجماعة .

ولقـد اعترض « بيتريم سوروكين » على فكرة الأصل السوسيولوجى لمقولات الفكر الانسـانى ، وهى أهم وأعم التصـورات العـامة ، وأنكر مزاعم دور كايم بصدد هذا الأصل الذى يثير الشـك والريبـة ، اذ ان المقولات المنطقية الرئيسية ، انما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة ونجدها كما هى نفسها عند «كونفوشيوس» و « أرسطو » و « نيوتن » و « كانط » و « باسكال » فكيف نفسر عموميـة تلك المقـولات وثباتهـا فى عقول الفلاسفة ؟! على الرغم من اختلاف شـعوبهم وثقافاتهم ؟!

ولا شك أن هذا الاعتراض الذى ساقه «سوروكين» استطاع أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد سوسيولوجية مقولات الفكر والمنطق .

وفى الواقع ـ لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى الغليل ، وكم كان يود طالب الفلسفة ، ودارس الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل بالأشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى ، حيث اننا بعد لستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ، راينا انهم ، قد تطرقوا الى تناول أجزاء طفيفة من المنطق فى ضوء اتجاههم بينما ظلت أهم أهداف المنطق ، ومسائله ، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء ، ظلت هذه كلها خارج نطاق بحثهم ـ مما يشهد بقصور منهجهم ، وعدم كفايته فى استيعاب المنطق .

وبالتالى فان كل ما هو منطقى حقيقة ، فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم فى اعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه .

بحيث يبدو ، أن مجهود الاجتماعيين، ليس الا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

وهكذا نرى ـ أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتماعيون على اختلاف مشاربهم ، وهى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود التي وقفت عندها مجهوداتهـــم ، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا اليها ، كل هذا جانب من أهم نتائج هذه الدراسة التي جلوت فيها موقف علم الاجتماع من المنطق ٠

الفصل الثانى

موقف علم الاجتماع من نظرية المعرفة

لم يقتصر علم الاجتماع على مســـاهمته فى ميدان المنطق ، وانما تطرق الى ميدان المعرفة والمقولات • فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، واقتحم معقلا هائلا من معاقل الميتافيزيقا ، بالكشف عن أصول اجتماعية للحقيقة وباماطة اللثام عن مصادر تاريخيةأو جمعية لمقولات المعرفة• فأضاف علم الاجتماع الى المعـــرفة عنصرا طالما أغفلتـــه الفلاسفة ، وهو أثر المجتمع وبنيته فى صـــدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية ، وحدها •

فبصـــدد المقولات ـ حاول دور كايم ـ أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، وذهب الى أنها مشـــبعة بعناصر اجتماعية ، حيث أننا ـ فى رأيه ـ اذا حللنـــا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، وجدنا فى طريقنا مقولات الفكر الرئيســـية وقد ولدت فى جوف الدين وأحضانه •

والدين ـ عند دور كايم ـ ليس كمثله شىء يتصف

بكونه اجتماعيا ، حيث ان التصـــورات الدينية نعبر عن حقائق جمعية ، كما أن الدين بطقوسه وعباداته انما يثير فى الجماعــة حــالة عقليــة عامــة • بمعنى أن طقوس الدين وشـــعائره هى فى حقيقة أمرها ـ أنماط من الســـلوك بمقتضاها يعمل الفكر ، وهى أساليب للعمل ، يستوحيها الانسان من عقل الجماعة •

وبذلك يكون العقل الجمعى عنــد دور كايم ـ هو الاطار الذى يحوى فى طياته الأصــول الأولية التى تهبط منها مقولات الفكر الانسانى •

فان تصــورنا للزمان ـ مثــلا ، لا يمكن أن يكــون فرديا ، حيث ان الزمان ليس « زمان الذات الفـردية » ، ولكنه «الزمان اللانهائى المطلق» ، باعتباره ديمومة لاتنقطع، وذلك هو الزمان الانســـانى الجمعى ، الذى يفسره تواتر طقوس الدين وشعائره •

وليس المكان فى زعم دور كايم ـ صورة قبلية جوفاء على ما يقول كانط • لأن المكان الكانطى وســط متجانس مبهم ، على حين أن الظواهر المـــكانية ، هى فى جوهرها وسائط غير متجانسة • ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القائم فى المواضع والأجزاء المكانية ، صدورا ذاتيـــا أو قبليا ، فالمكان ـ عند دور كايم ـ وسط نسبى ، يحدده موقف الفرد فى المكان الفيزيقى ، ويفرضه موضع الانسان فى المكان الاجتماعى •

ومن ثم فلا يدرك الانسان « مكانه » ادراكا عقليا مباشرا ، وانما يدركه بفضل وسائط اجتماعية لابد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجي . وعلى هذا الاساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقي للادراك المكاني . ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يصل الانسان الى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففي المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل فى مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعى، الذى يصدر أصلا ـ لا عن الذات ـ بل عن المكان القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بل انها اجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .

- ١ -

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الانثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « ايفانز بريتشارد » عما يسميه « بالزمان البنائى » و « المكان البنائى » .

وبصدد فكرة الزمان ــ يميز « ايفانز بريتشارد بين « الزمان البنائى » و « الزمان الايكولوجى » • وقصد بالزمان البنائى ــ ذلك الزمان الكلى الذى يطرأ على النسق الاجتماعى ، وهو زمان تغيرى يلحق بملامح البناء الاجتماعى، لأن الزمان البنائى هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية لها أثرها على سائر أنساق البناء الاجتماعى •

أما الزمان الايكولوجى ــ فهــو ذلك الزمان الــذى يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين ســـائر الأفراد والأسر والقرى ، وبين مختلف البدنات والعشائر • كما أن الزمان الايكولوجى للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التى يقف ازاءها البدائى موقفا خاصا • ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه ومعرفة عامة بمــا مضى من زمان اجتماعى ، بفضلهمـــا يستطيع البدائى أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقــا لفكرته الاجتماعيـــة عن الزمان الماضى والزمان المستقبل •

ولقد ميز « ايفانز بريتشارد » أيضــا ، بين « المكان البنائى » و « المسافة البنائية » • اســـتنادا الى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعى النويرى، وحاول «ايفانز بريتشارد» أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير ، الى أصــول تلك المقولات التى يسميها « بالمقولات انسوسيومكانية » •

ولقد قصد « ايفانز بريتشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانه التى تحتلها مختلف العشائر والبدنات • كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك المسافة السياسية ، والمسافة فيما بين البدنات ، والمسافة فيما بين طبقات العمر •

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقولتى الزمان والمكان ، وانما تطرقوا الى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعى لفكرة العلية، على اعتبار أنها ليست فكرة قبلية فى الذهن ، وانما يستعيرها الانسان من حياته الجمعية ، ولذلك اكتشف الاجتماعيون أصلا اجتماعيا لفكرة العلية ، استنادا الى فكرة « القوة الجمعية » ، التى هى عندهم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التى تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هى الأصل الاجتماعى الأول ، الذى عنه صدرت فكرة السببية •

ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة «العدد» ضوءا جديدا ، لتفسير أصولها ومصادرها ، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هى الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم • فلقد درس

« ليفى بريل » فكرة العدد ، في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد بوجود الاعداد الثلاثة الأولى فى كثير من الشعوب البدائية ، واعتبر « ليفى بريل » الأعداد «صيغا مشخصة» تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وفى زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، فى تاريخ اللغـــة ، من مظهرها البدائى الساذج ، الى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال فى اللغات المعاصرة •

ولقد أكد « فرانز بواسى » ، أن فكرة العـــدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة الى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة• وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نســبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كمـــا تتسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد فى المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بالأصداف أو بالحبوب •

واستنادا الى تلك الدراســات الاجتماعية ، نقول ان هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقــد كشــفت الدراسات الحقليــة عن أصول غـــير رياضية أو عقلية •

ومما يؤيد هذا الغرض الاجتماعى فى رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التى قام

بها «مارسيل جرانيت» ، بصدد الحضارة الصينية القديمة، حيث أكد « جرانيت » ، أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر العربى ، تختلف فى أصولها عنها فى الفكر البدائى عند قدماء الصينيين ، فاذا كانت الثقافات الغربية تنظر الى العدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم فان المجتمع البدائى الصينى القديم ، ينظر الى العدد على أنه « صورة كيفية » لا تتصل بفكرة الكمية بمعنى أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما مجردا ، وانما هو شىء عاطفى أو غيبى ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالى فهم يقسمون الأرقام الى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير ٠

وما يعنينا من كل ذلك هو أن المقولات من صنع المجتمع ، ومنه هبطت الى الانسان ، فان فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشرى » ، ومقولة الزمن أتت عن ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذى حلت فيه القبيلة ، هو الذى جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الكامن فى مقولة السببية ٠

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على اعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع ، وتعبر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورها

الأكيد فى الفكرة والمعرفة ، كما تستمد مصادرها من بنية الفكر الجمعى .

- ٢ -

تلك اشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الانسانى ، الا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضا الى مناقشة وتفسير المشكلة الابستمولوجية ، ومن ثم صدر علم اجتماع المعرفة - كى يحمل بديلا عن الابستمولوجيا التقليدية تلك التى انحصرت بين قطبى الذات والموضوع ، فحاولت وجهة النظر الجديدة فى سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر واحتكاكها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسفى ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التى انحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها فى زعم الاجتماعيين قد بدأت فى الذبول حين توقف النظر فى التفاسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة فى مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون فى قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ « مانهايم Mannheim على الفلاسفة أنهم حين ينظرون فى المعرفة ، فانما يرتدون الى ما فى أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون الى مواقف تاريخية سابقة ،

وقفهـا الفلاسفة من نظرية المعرفة ، بالرغم من أن هناك في زعم مانهايم ، مجالات مخصبة تفسر أنمـــاط الفكر وأساليب المعرفة ، استنادا الى دراسة المجال السوسيولوجي الذى بفضله يمكن فى رأيه ، فهم الأصول الاجتماعيـــة للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنر ستارك » الى أن فلاسفة المعرفة ، قـــد ألفوا النظر الى الذات المدركة على أنها « الانسان الفرد » أو « الانسان المنعزل » فالتفتوا فقط الى « الانسان التصورى الخالص » . ولقـــد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعيا فى نظرته الى المعرفـــة فقد أحال المعرفة الى « تصـــورية تركيبية » ، ونظر الى العقل على أنه « عقل خالص » ، والى الانســـان على أنـــه « كائن مجرد » بلا تاريخ . على حين أننا لا نجد ـ فى زعم « ورنر ستارك » ـ انســـانا مجردا على الاطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد فى الواقع الا الانسان المشخص أو التاريخى ، الذى نشاهده وندرسه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذى يتـأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، وتصاغ شخصيته فى قالب ثقـافى أو صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية فى المعرفة ، حين يظهـــر خطأ التصوريين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانسانى على أنه « عقل

وحيد منعزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة • كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها فى كل زمان ومكان •

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحح نظرات الفلاسفة، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التى يكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحسى للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث ان الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكأنما ألقى فى هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده •

ولقد استند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخى ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية» التى تطرأ على مقولات الفكر الانسانى ، تلك التى نظر اليها « كانط » على أنها « صورية الشكل » ، « فارغة المضمون » ، واستنادا الى هذا الفهم الصورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولاتالاستاتيكية الثابتة •

وازاء ذلك الاتجاه الكانطى أثار « ولهلم جيروسالم Wilhelm Jerusalem كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها « ماكس شيلر » • ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات

على تهافت قائمة المقولات التى وضعها « كانط » ، من حيث انها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبى التى تمخض عنها العصر الكانطى ٠

ومما أيد هذا الاتجاه في علم اجتماع المعرفة ، ظهور كتابات « كارل ماركس » ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة ، بل انها تتغير وتتبدل ، حين تصـــــدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية ٠ وبذلك أكد ماركس الدور التاريخي والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر ، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البنـاء الطبقى التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتـاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والأيديولوجيات ٠

ولقد كان لتلك الكتابات الماركسية صداهـــــا فى الدراســـات اللاحقة ، فى ميدان سوسيولوجية المعرفة ، وبخاصة عند « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » ٠ فلقد التفت شيلر في تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأســفل الذى يسميه « بالبناء المحرك » ، الذى يعنى به « مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة » ، والعوامل المغيرة لأشـكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التي يعنيها « شيلر » هى فى الواقع دوافع سيكولوجية تكتنفها الكثير من القـــوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و «القوة» ويسميها شيلر « بالحوافز » ، وكلها عناصر سيكولوجية أو

قوى بيولوجية ، وهى جميعا ، تمثل فى زعمه ، الدوافع الأولية والمحركة للفكر والمعرفة ٠

وارتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر » لا تستند في أساسها الموضوعي الا الى كمونها فى ابنناء الأسفل ، والا تحولت الى نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية ٠ حيث ان تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هى التى تخلق الأفكار ، وتصدر عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتيـــة فى تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الامكانيـات الكامنة لا تتحول الى « فاعليات » متغيرة متحركة ،ولاتتحقق فى عالم الواقع ، الا بفضل قادة الفكر : ورواد العــــلم والثقافة ٠

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميـــول والقوى الســــفلية ، التى تفتح فى زعمه « نوافذ الفكر والمعرفة » ، والتى تطرق الابواب للوصول الى « الروح » ، كما ينبغي فى نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلاق ، أو الروح المبدع الذى يفتح تلك النـــوافذ ، ويطرق تلك الابواب ، حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عـــالم القوة والامكان ، الى عالم الفعل والتحقق ، فتنفتح بالتالى، تلك الامكانيات المغلقة ، وتنطلق تلك القوى الحبيســـــة من عقالها ٠

ويستند « ماكس شمـــيلر » ، فى ســـوسيولوجية

المعرفة ، الى الاتجـــاه الفينومينولوجي ، حين يميز بين « الزماني » و « اللازماني » ، وحين يضع خطا فاصـــلا بين « الجوهرى » و « الواقعي » • وتذهب فينومينولوجيا شيلر ، الى أنه باسنطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بوساطة « حدس جوهرى » • ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الابدية واللازمانية للفكر الانساني ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليهـــا على أنها مجموعة متشابكة ، من العناصر اللازمانية ، ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند «شيلر » ، كائنا « لازمانيا » على عكس الانسان الواقعي الذى يخضع للضرورة والتغـير التاريخى ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية • فالانسان الواقعي اذن ـ عند شيلر ـ هو كائن زمـــاني يخضع لفعل التاريخ ، وهو انسان ديناميكي متغير ، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات •

- ٣ -

ولقد كان لاتجاهات « شيلر » وكتابـاته ، أثرهـــا الحاسم في تشكيل عقلية « كارل مانهايم » ، فلقد تأثـر الفكر المانهايمى فى علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجى الذى اصطنعه « ادموندهوسرل » ، والذى شاع عند أتباعه من أمثـال « جاسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيلر » •

ولم يقبل « مانهايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعيه من ادراك المطلقات وحدس الماهيات • على حين أن الاتجاه التاريخي في ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، اذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة • ولكن « مانهايم » برغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود « والأفعال القصدية » ، التي تقوم بها الذات نحو ادراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوافر لديها « اتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره •

واذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفيزيقية بلغة « الكم » و « القياس » ، فاننا بصدد ظواهر العالم الانساني ، وما يتعلق بقيمه وأفعاله ودافعياته ، نقف بالضرورة موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقي • اذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها • ومن ثم نبذ مانهايم عالم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق ، وذهب « مانهايم » ـ وهو صادق في هذا المذهب كل الصدق ـ الى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم

التفاته الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقى والعالم الانسانى ، وتتجلى فى عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجى بين ما يتحقق فى العالم المادى من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك الظاهرات الحية والقيم الانسانية التى نراها سائدة فى بنية الثقافة وفى مجرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الأساس - أنكر «مانهايم» الموقف الوضعى ، لأنه ينهض بدراسة تلك الظاهرات السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس مانشاهده فى اتجاه الموقف الفينومينولوجى ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر ، ولذلك حاول «مانهايم» واستبدت به الرغبة الى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوجى ، حتى يشاهد وجه الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند «مانهايم» بنزعته التاريخية ،وايمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفى فى تفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم الى أن حركة التاريخ هى وحدهامبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخى فى سعيه الحتمى الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة . بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها ، الا فى ضوء

الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدوركايمي الذى يفترض عقلا ميتافيزيقيا سماه «بالعقل الجمعي» ، يحلق بعيدا فوق عقول الافراد ، حيث يستوحي منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم ·

ان الانسان الفرد – هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع الى متيافيزيقا دوركايم التى تفترض عقلا جمعيا وهميا ·

ولكن مانهايم لا يبدأ بموقف الانسان الفرد فى تفسيره للفكر والمعرفة ، بل يأخذ بفكرة المواقف الكلية وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخى فى مشاركته فى الحياة الاجتماعية ، وفى استجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعى عند مانهايم – بمواقف موروثة فى الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثير الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى استجابات جاهزة من السلوك ، وأنماطا سابقة من الفكر بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية ·

كما يستند منهج البحث المانهايمى الى وجهة النظر البنائية فى تحليله للمعرفة ، وفى تفسيره للوقائع الجزئية بالنظر الى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلّى الذى هى جزء فيه ، حيث ان البناء

الاجتماعي والسياق التاريخي يضفيان على الظاهرات والأحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الاحداث والوقائع فى عزلتها منتزعة من بنائها الكلى ، وانما نتفهمها فقط بالتحامها فى سياقها التاريخي والاجتماعي ٠

وجملة القول ان كارل مانهايم ، يؤمن بفكرة التاريخ، على اعتبار أنها فكرة ايجابية خالقة للفكر ، بمعنى أن كل ما هو تاريخى هو معقول ، لان العمليات التاريخية تؤدى دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر، اذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضفى على أحداث التاريخ ووقائعه معقولية ومغزى ، فتصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لانها لا يمكن أن تفسر او تحلل الا فى ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة ، تلك التى تعطيها معقوليتها ومغزاها ٠

ومن ثم لاتنجم عملية المعرفة عند مانهايم ـ بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست وليدة جدل باطني ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود التاريخى ، حيث ان التاريخ ، هو الذى يصنع المواقف ، ويخلق المقولات ، ويثير الفكر ، كما تستند

أحكام المعرفة الى منطق التاريخ وحده • واستنادا الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منتزعة من تلك الأوضـــاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية •

واذا كان مانهايم ـ فى سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقـد تميزت نظرية « ســوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقــافة ، وانعــكاس معــايير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة الســائدة • فالثقــافة ـ عند سوروكين ـ هى الأســاس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية •

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمـــة فضفاضة ،تضم فى محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجــل الشارع » ، وتنتهى باسماها منمثلة فى صورة « العــلم الوضعى » • ويرتد مصدر المعرفة في رأى « ميرتون » ، الى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلمات السبتمولوجية ومعارف تجريبية •

وجملة القول ـ لقد بحث الاجتماعيون ، مســألة

منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التي حامت حولها سائر الفلسفات ، وبذلك ـ حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر اجتماعية ترتكز اليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجي يستند اليه الفكر ، فانكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعي وبالاساس الثقافي ، وأصبح الوجود الاجتماعي هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعي •

ـ ٤ ـ

واذا ماعقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول ان الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الانسان الفرد ، ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخي ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخي ، بالنظر اليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ •

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، في سوسيولوجية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تتهافت مساهمة هؤلاء الاجتماعيين ، لما لحقها من عثرات ، ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبشر لمشكلات الفلسفة • حيث ان المصادر

الاجتماعية ليست كافية فى تفسير مشكلات الفكر المتيافيزيقى ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها • فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد انقسم على ذاته الى مذاهب ماركسية واتجاهات دوركايمية ، ونزعات مانهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير فى علم الاجتماع ـ كما هو الحال فى الفلسفة ـ عددا من المدارس ، ينحو كل منها نحوا خاصا فى تفسير الحتم الاجتماعى للمعرفة •

فبصدد مسألة المقولات بالذات ، ان الممعن فى فهم الموقف الاجتماعى لمقولتى الزمان والمكان ، لا يسعه الا أن يقول انه موقف يجدد الموقف التجريبى القديم فى القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا فى القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة فى بناء واحد ، فى حين كان التجريبيون فى القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع للمعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدها • بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثرات هى أصول المعرفة • والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ماهو جماعى وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبيا خالصا •

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هى المعلم الوحيد للانسان ، حقا ان الانسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لاينبّض بالحياة والحس والعقل ، ورد الفعل

حيال مايتلقاه من التجربة • فالانسان العارف يعطى كما يأخذ ، ومكن العطاء مجهول مغفل فى كل موقف تجريبى ولوكان اجتماعيا •

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال اغفالها ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هى بيان ما يعطيه الانسان للتجربة • ومايعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ليس من طبيعة علم الاجتماع • ومن هنا تجىء ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى الذى نحلل به المعرفة وننقدها لنتبين العناصر الأساسية التى يجىء بها من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ماتقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو انسان لاتمثال •

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم • فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين •

ففى العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلكى • وفرق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده الى عالم تجاربه ومجتمعه ، برغم التجربة والمجتمع •

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ، ذو الأبعاد الثلاثة . والذى تنتقل فيه الأجسام انتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال اجتماعية تعوق الحركة ، لامتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها · تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان برغم المجتمع وبرغم التجربة ·

وما بالك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذا أبعاد عددها « ن » ، و « ن » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل والى مالاينتهى منها ، فماذا يقول لنا المجتمع ـ عن هـذا المكان العلمى المعقد ؟!

فى الواقع ـ ان مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، انما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهمـا ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات ·

ثم ان مسألة الزمان والمكان ، عندما تتعقد فى نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان، تبدو الفلسفة على حق عندما ترى فى مثل هاتين المقولتين شـيئا من خصائص العقل ، لا من خصـائص المجتمع والتجربة الاجتماعية · لأننا مهمـا اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع ، أو أبعادلاتنتهى ، فاننا

لن نعثر عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وانما السبيل اليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التي هي مجهود العقل الفردي • فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا • ولم يتلق نظريته من المجتمع • ولذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص •

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد الى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضي والطبيعي ، وكما يبحثهما الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما •

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع • ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطلع الى الزمان والمكان العلميين في طبيعتهما العلمية • تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل ، الا بالتحليل والنقد العقليين •

فالفلسفة في اتجاه ومعها العلم والاصالة والابتكار الفرديان ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف الى آخر ، عن الاتجاه الأول، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولايجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة •

وان من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده ، لايكون

قد ألغي الفلسفة ، وانما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هـذه المقولات غير الاجتماعية .

***

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، وانما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك ـ انشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر .

فقد اصطدم كانط ـ مثلا ـ بما في تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب الى أن الكلية والضرورة ترجعان الى قبلية عقلية للمقولات . وهيجل ـ وهو فيلسوف عقلي أيضا ـ قد اصطدم بفكرة ضرورة إشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقا

ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلى ـ منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما •

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية فى أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها •

لذلك ـ لانعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التى نوجزها فى الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بوساطة المقولات ؟!

وبدلا من أن يجيب الاجتماعيون عن تلك المسالة ، وبدلا من أن يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات ، هى أصول المقولات ، فى حين أنها مجرد تنظيم للتجربة ، بوساطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التاكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصميمة بصدد المقولات •

فالنتيجة الهامة التى نصل اليها فى هذه المرحلة من البحث ، هى أن الموقف الاجتماعى بازاء المقولات ، ان هو الا فهم فى اطار المذهب التجريبى الذى عرفته الفلسفة طويلا ، والذى قامت عليه الاعتراضات الكثيرة الى الآن •

وإذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ـ نقول : لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة فى اضـــفاء العنصر الاجتماعى بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة • الا أن علماء الاجتماع يناقض بعضهم بعضــا فى تفسير أصــول المعرفة ، فتارة تكون فى « الطبقة » وتارة أخرى يبحثون عنها فى « البناء الاجتماعى » ، وطورا تكون فى « التاريخ » ، وطورا آخر يتطلعون الى « البناء الثقافي » • وفى ضوء ذلك التعارض ، ظهرت فى علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » أو « النزعات » أثارت ـ كما هــو الحال في الفكر الفلســفى ـ عددا من « المدارس » « والنــظريات » ، التى تتفق فى الأصـــول الاجتماعية ، وتتباين فى طبيعة تلك الأصول •

فمن خلال استعراضنا لمختلف مســاهمات علم الاجتماع فى ســوســيولوجية المعرفة ، وجدنا مذهبــا ماركسيا ـ صــدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع المعرفة ـ يذهب الى أن التفســير التاريخى والأســـاس الاقتصادى أو الأســفل ، هما المصدر الوحيد لمقــولات المعرفة ، وهما المرجع الأول فى اكتشاف الحقائق •

ثم ظهرت مدرسة دور كايم ، كى تفند مزاعم الاتجاه الماركسى ، فأنكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية ، أنكرت ذلك

الأساس المادى للمجتمعات،وذهبت الى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وانمـــا تتميز التصورات العامة بصدورها عن « بنية العقل الجمعى » •

وظهرت النزعة التاريخية عند « ما نهـــايم » ، كى ترفض وضـــعية دوركايم ، وتنـــكر عليـــه قوله فى العقل الجمعي ، كما هاجم «مانهايم» أيضا ، تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التى وجدها عند « دور كايم » و «ماكس شيلر » •

وما يعنينا من كل ذلك ، هو انقسام علم الاجتماع الى مختلف الاتجاهات و « المدارس » التى يزخر بها الفكر الاجتماعى ، وما يعنينا ـ أيضا ـ هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفى القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التى ينحو كل منها نحوا خاصا فى تفسير المعرفة ، فى ضوء الفكر الطبقى أو الاجتماعى أو التاريخى •

ولكنا نقول ـ فى الرد على تلك الاتجاهات المتعارضة ـ ان حرية الفكر ، لا ينبغى أن تخضع لسلطان خارجى ، سواء أكان ســلطان المجتمع أو طغيان الطبقة ، حيث ان روح الطبقة تعمل على جمود الفــكر ، حين ينغلق الفكر الطبقى على ذاته ، ويحاط بسياج نفعى جشع ، بعيد كل البعد عن روح الفكر الخلاق • بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » ، كلاهما قيد لا يتفق وطبيعة الفـــكر الحر ، وكلاهما حجاب لايوصلنـــا الى الحقيقة • ففى تلك القيود الاجتماعية ، والحجب المادية قضـــاء مبرم على كل

ما يتمتع به الفكر من أصالة وابداع • ولا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات المغلقة ، حيث انها من أعداء الفكر والحرية هي الواقعة الأولية ، وهي الشاهد الوحيد على قيام الفكر ، ولا يمكن أن نتصـــور المعرفة فى صدورها عن « منطق التاريخ » ، اذ أنها لا تصدر الا عن «ذات الانسان» تلك الذات التى تتميز بالوعى والاصالة •

ولذلك شاهدنا فى تاريخ الفلســـفة ، كيف قامت الفلســـفات الوجودية برد فعـــل مباشر ، ازاء النزعات الماركسية والجمعية التى تجعـــل من الانسان فردا منخرطا فى طبقة ، أو منتميا الى جماعة ، فردا يتصرّفون به باسم الحركة التقدمية الجمعية ، ومن أجلهـــا ، كمـــا يتصرف بالأدوات ، اذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشـــديدة التى تعانى منها وجهات النظر التاريخية والجمعية •

ولقد وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخي • الا أننا لو قبلنا ــ جدلا ــ فكرة الحتم التـــاريخي ، لوجدنا أن التـــاريخ فى ذاته ، لا يستند الى تعميم أو الى « قانون عام » ، كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية • لأن التاريخ يمتاز بالمضى «والانفراد» فى وقائعه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياه المخصوصة الى قانون عام يفسرها • فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو لصياغة «قانون» •

ويقول كارلْ بوبر ــ بصدد الاعتراض على مانهايم ــ

ان المذهب التاريخى منهج عقيم لا ينتج شيئا ولا يجنى ثمارا • ويتساءل بوبر – فى كتابه « المجتمع المفتوح واعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟!

ان التاريخ – فى رأى بوبر – ليس له معنى • كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكمتى » – لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى • فليس هناك منطق للتاريخ ، كما أن القول «بروح العصر» قول عقيم لاينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية فى الأحكام ، وحيث تنغلق أمام التاريخ كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة للخلق والابداع •

وفى ضوء تلك الاعتراضات – نستطيع أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم فى المعرفة ، تلك التى ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، الى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، الا أن مانهايم لم يبذل جهدا فى تطبيق نظريته تلك، على كل أشكال الفكر ، حيث انه استثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى • وهذا نقص واضح فى نظرية مانهايم ، ففى ضوء ذلك الحتم السوسيولوجى الذى اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند الرياضيين والفيزيقيين ، بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وافلاطون حتى ديكارت وكانط ؟ يبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة •

الا أننا فى الرد على جملة المدارس الاجتماعية فى

سوسيولوجية المعرفة ـ نقول : لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة وذهب أتباع الاتجاه التاريخي الى نشأتها في مواقف التاريخ • ولكننا نقول مع كانط ـ ان المعرفة ، هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات ابتدائية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات اولية أصيلة ، بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها حصة مشتركة بين سائر البشر •

كما أن المعرفة ـ لا توجد خارج الانسان ، اذ أن المعرفة في ذاتها ، مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة ، وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم اجتماعية ، هي في مسيس الحاجة الى تلك الذات المفكرة ، التي تنشئها وتفسرها ، وتميط اللثام عنها • تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، واعني به قصد اجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد اليها ، »
« فان الحقيقة تكمن في اعماقك أيها الانسان • »

الفصل الثالث

الأخلاق والدين في ضوء علم الاجتماع

- ١ -

لا شك أن مسائل الأخلاق والدين ، انما هى مسائل فلسفية من الدرجة الأولى ،حيث ظهرت فى « تاريخ الفلسفة » نظرات وبناءات متكاملة فى « فلسفة الأخلاق »، كما صدرت أيضا على مسرح الفكر الفلسفى ، الكثير من الدراسات التى تعالج « فلسفة الدين » وارتبط تاريخ الفلسفة الى حد بعيد بتاريخ الفكر الدينى ، فيعالج الباحث فى « علم تاريخ الأديان » تلك البدايات الدينية الأولية التى ظهرت بظهور الفكر اليونانى القديم ، والتى اختلطت بالعناصر والديانات الشرقية ، والتى امتزجت بالفلسفات الهندية والفارسية ـ الأمر الذى يجعلنا نؤكد على أن الفكر الدينى قديم قدم الفكر الفلسفى .

وهناك مسائل جوهرية ، أثارتها فلسفات الدين والأخلاق ، وكلها مسائل تتعلق بمعايير « الخير » و «الشر» وموضوعات « الفضيلة » و « الرذيلة » ، كما تتصل أيضا بفكرتنا عن « الارادة الحرة » و « الواجب الأخلاقى » .

عن كل هذه المسائل الدينية والقيم الاخلاقية ، صدرت مدارس الفكر الفلسفي بقصد تفسيرها ، والكشف عن مضمونها ، الأمر الذى جعل فلاسفة الاخلاق ، يتطرقون الى ميدان الأنطولوجيا ، (١) فاتصلت مذاهب الاخلاق بنظريات الأنطولوجيا ، تلك النظريات التى تفسر أفكارنا عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

فلقد تساءل الفلاسفة ـ منذ بزغت شمس الفكر فى اليونان ـ هل « الخير » واحد بذاته فى كل زمان ومكان ؟! وهل ننظر الى الضمير الخلقى على أنه هو هو لا يتغير ؟! ومعايير الأخلاق هل هى مطلقة absolute أم نسبية Relative وبصدد ما أثارته الفلسفة من مسائل ، يمكننا أن نعالج ببساطة مسألة « الخير » و « الشر » . فنجد أن الفيلسوف العقلى أو المثالى ، يذهب الى أن ما هو « خير » فى « اليونان » أو فى « فرنسا » ، انما هو بذاته « خير » فى كل مجتمعات بنى البشر ... فاذا كان من « الخير » ألا نسرق ، وألا نقتل ، وألا نخادع ، نجد أن هذا المعيار لمفهوم الخير ، لا يصدق فقط على مجتمع معين بالذات دون غيره ، وانما يصدق معيار الخير على « كل المجتمعات » وبالتالى فمعيار الخير معيار كلى مطلق ، كما أن معيار الخير ، معيار واحد ، ومفهومه مفهوم محدد ، لا يختلف عليه اثنان .

---

(١) سبق أن أشرنا الى مفهوم الانطولوجيا فى تصدير هذه الدراسة .

وبهذا المعنى ، فان مفهوم « الخير » يشيع بين سائر الشعوب والثقافات بدائية كانت أم متحضرة كما أن « الضمير الخلقى » واحد بعينه فى كل زمان ومكان • وبالتالى فان معايير الأخلاق ، هى معايير انسانية مطلقة ، لأنها ببساطة معايير عامة وسائدة بين بنى البشر على اعتبار أن « مبادىء الأخلاق » ، و « معايير الضمير » انما هى حصة مشتركة موزعة بين سائر الناس فى كل بقاع الأرض •

فالواجب الأخلاقى مثلا ، عند الفيلسوف الألمانى كانط Kant ، هذا الواجب الأخلاقى هو « قانون عام » ، وهو «قانون مطلق» ولايصدر الفعل الاخلاقي ـ عند كانط ـ الا وفقا لقانون الواجب ، كما لا يصدر السلوك الخيّر ، الا عن انسان معين ، يمتاز بالارادة الخيرة ، على اعتبار أن الارادة الخيرة ، هى علة السلوك الفاضل ، كما تعتمد هذه الارادة الخيرة أيضا ، على الدافع الأخلاقى أو ما يسمى « النية » فلكل امرىء ما نوى ، ولا تقوم الأعمال الا بالنيات ، سواء أكانت نوايا خيرة ، أم نوايا شريرة •

وهناك أفعال ارادية ، تستند الى دافع impulse وأخرى تستند الى مبدأ principle • فاذا ما أحسنت مثلا الى انسان ، نظرا لبؤسه أو فظاعة حاله ، فان هذا الفعل الخلقى ، انما يستند أصلا الى دافع الشفقة ، ولكننى اذا أردت العمل طبقا للارادة الخيرة ، التى هى ارادة « العمل بمقتضى الواجب » • فاننى أقوم بواجب الاحسان،

لا لشيء الا أنه واجب ، ومعنى ذلك أنني أقوم بهذا العمل الارادي الخلقي ، تبعا لقانون مطلق ، واستنادا الى مبدأ أخلاقي عام •

ولذلك كان الواجب الأخلاقي عند كانط ، هو قانون، بمعنى أنه « أمر مطلق » ، لأن الواجب من فرض العقل العملي الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هي ارادتي ، وذلك هو أمرى » •

« ان واجبي هو ألا أسرق ، ويجب أن أحترم هذا الواجب ، لأنه قانون ، وكل قانون يفرض علينا أمرا مطلقا ، فيجب أن نحترم الواجب من حيث هو واجب ، ومن حيث هو قانون ، لان العقل العملي هو الذى أمرني بطاعته » • وهذا هو الواجب كمبدأ أخلاقي ، وكقانون عام ، يمكن أن نشرعه كي يخضع له كل انسان في كل زمان •

وهكذا توصل الفيلسوف كانط ، الى فكرة ارادة خلقية ، هي ارادة الواجب ، وهي ارادة مشرعة ، تصدر القانون الكلي المطلق • وتلك هي أخلاق الفلاسفة ، التي تتصف بأنها أخلاق مطلقة •

- ٢ -

ولكن علماء الاجتماع ، أنكروا أخلاق الفلاسفة ، وهاجموا الأخلاق كمبادىء او معايير مطلقة ، وأكد علماء

الاجتماع قولهم بالنسبية relativity على اعتبار أن مبادىء الأخلاق ومعاييرها ، هى معايير ومبادىء « نسبية » تختلف باختلاف الزمان والمكان • حيث ميز علماء الاجتماع ، بين وجهة النظر المطلقة ، ووجهة النظر النسبية • فأخلاق الفلاسفة تؤيد وجهة النظر المطلقة ، أما اخلاق علماء الاجتماع ، فانما تؤيد وجهة النظر النسبية • فما هو « أخلاقى » فى « مجتمع المدينة » ، قد يكون من قبيل « اللا أخلاقى » فى « مجتمع القرية » ، حيث تتغير معايير المجتمعات الحضرية وتتمايز عن معايير المجتمعات القروية ، وتلك هى النسبية الأخلاقية ، التى تؤكد أن ما هو « حق » فى شمال البرانس (١) قد يكون « باطلا » فى جنوبها •

ومعنى ذلك أن « الفضيلة » و « الرذيلة » و « الخير » و « الواجب » كلها أمور نسبية ، تختلف باختلاف المجتمعات ، ويمكننا أن ندرسها بالنسبة الى هذه المجتمعات ، فظواهر الاخلاق ، ظواهر اجتماعية ونسبية ، وحتى التربية الاخلاقية ، تربية نسبية ، استنادا الى معايير المجتمع وقيمه وثقافته •

واستنادا الى هذا الفهم ، يميز علماء الاجتماع ، بين الموقف الفلسفى فى الاخلاق ، وهو موقف « ما ينبغى

---

(١) الحدود الاقليمية والجغرافية التى تفصل بين المجتمع الفرنسى والمجتمع الاسبانى •

أن يكون » ، الذى هو موقف أخلاق الفلاسفة ، تلك الأخلاق التى تدرس « ما يجب » أو « ما ينبغى » وبين الموقف العلمى فى الأخلاق ، وهو موقف « ما هو كائن بالفعل » ، على اعتبار أن الأخلاق العلميـة ، هى تلك الاخلاق الواقعية ، التى تدرس ما يقوم بالفعل فى الواقع الأخلاقى النسبى .

وارتكانا الى تلك الأسس العلمية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق .

فلقد ذهب « دور كايم » الى أن الحقيقة الأخلاقية، هى بالضرورة حقيقة أجتماعية . وأن القواعد الاجتماعية، هى قواعد أخلاقية ، ولا تصدر الا عن سلطة عليا ، تلك هى سلطة المجتمع ، التى بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا ، ومن ثم يكون للواجب الخلقى شروطه الاجتماعية التى تفرض على الانسان الاجتماعى الزاما وقهرا ، ومن هنا تنشأ الأخلاقية الاجتماعية ، على أعتبار أن المجتمع هو السلطة الاخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

ومثالنا على ذلك ــ أننا نشاهد بوضوح ، أن لكل « مجمتمع » أو لكل « شعب » أو « ثقافة » قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسود فى حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هنالك أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد فى مجتمع معين بالذات .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول ان الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، انما يهدف الى غاية من الغايات . وتلك الغايات اما « فردية » تعود الى الفرد ، واما « جمعية وجماعية » تعود الى المجموع .

الا ان دور كايم يرى أن الفعــــل الخلقى فى ذاته مجعول لتحقيق غايات فردية ، فلســـوف يفقد الفعــل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية ، هى غاية كل فعل خلقى ، وهى قيمة جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الانســـان الفرد ، ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يصــبح السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك ــ اذن ــ قيمة خلقية محددة يتجه اليهـــا الفعل الاخلاقى ، لتحقيق غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فان تلك « القيمة الخلقية » ، لابد من وجودها فى عالم آخر ، يتمايز عن عالم الأفراد ، وتصدر عنه تلك القيم . وذلك هو العـــالم الاجتماعى ، حيث ان المجتمع هو « الـكائن الجمعى الأمثــل » ، وهو المثــل الأخلاقى الأعلى ، وهو غاية الغايات ، و «مثال الغايات» .

تلك هى « فلسفة القيم الاجتماعية » التى يؤكدها دور كايم ، ولكننـــا نســـأل دور كايم .. وما هى تلك

القيم ؟ ! وماذا يقصد بهـا ؟ ! وكيف نصـدر احكاما قيمية ؟ !!

يميز دور كايم ، فيما يتعلق بنظرية القيم واحكامها بين الحـكم الواقعى ، والحـكم التقويمى .. فيذهب الى أننـا حين نقول : « أن الأجسـام ثقيلة » أو « ان حجم الغاز يطرد اطرادا عكسيا مع ضغطه » فان هذه أحكام واقعية ، لأنها أحكام تستند الى الواقع . ومن ثم يسميها دور كايم « أحكام الواقع » .

ولكننى حين اقول : « اننى مغرم بالصـيد » أو « اننى أفضل الشـاى على القهوة » ، فان هـذه هى أحكام الذات ، او هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات « ذاتى أنا » . الا أننا حين نقول : « ان لهذا الرجل قيمة خلقية عليا ، وان « لتلك الصورة قيمة جمـالية عظمى » أو ان « هذه الجوهرة غالية الثمن » . ففى كل تلك الأمثلة ، انما ننسب الى النـاس أو ما الى الأشـيـاء ، صـفة موضوعية ، هى مستقلة الى حد ما عن مشاعرنا الذاتية. حيث أن الانسـان كفرد ، قد لا يكون على قـدر كبير من سـمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة « القيمة الخلقية » والايمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسـان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك الحسـاسية الفنيـة ، ولـكن ذلك لايمنعه من الاعتراف بوجود «القيم الجمالية Aesthetic values

واستنادا الى ذلك الفهم ، حاول دوركايم ، أن يؤكد وجود القيم خارج الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها ، تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم ، الخارجة عن ذواتنا ، فاننا نستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير اليها بأحكام يسميها دوركايم « أحكام القيمة » Value judgements

ونظر دوركايم الى المجتمع على أنه مصدر القيم وصانعها ، كما أن التقييم الجمعى هو مصدر كل تقييم . فالمجتمع هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، واهب الحياة ، وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة .

ويذهب دوركايم ، الى أن القيمة انما لا تنسب الى موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الوثن » الا حجرا تقام حوله طقوس العبادة فى المجتمعات البدائية الوثنية ، كما أن هناك كثيرا من انواع الحيوانات الطوطمية الضعيفة ، التى هى قليلة الفائدة ، والتى ينقصها عنصر الرهبة أو الانجذاب ..

ولكنها برغم ذلك ـ تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس ، كما أن « العلم » ما هو الا قطعة بسيطة من

الفماش ، ومع ذلك يلقى الانسان حتفه فى الذود عنها ، والكفاح في سبيلها . وطابع البريد ، ليس الا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والابداع ، ومع ذلك قد تساوى ثروة هائلة .

ويهدف دوركايم ــ من كل تلك الأمثلة ، الى التأكيد على أن القيمة ليست قائمة فى الموضوع ، موضوع القيمة . فليست للأشياء قيمة فى ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين فى القيمة . فان النظرة الاقتصادية القديمة ، كانت ترى فى الأشياء قيما موضوعية كامنة فيها ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة فى الأشياء . فليست للأشياء أية قيمة ، الا بصلتها بحالات أو أصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين الى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأى العام . فالقيم بهذا المعنى ، اجتماعية الأصل والمحتوى . والمجتمع هو مصدر كل قيمة أخلاقية أو اجتماعية أو اقتصادية .

- ٣ -

وما يعنينا من كل ذلك ــ هو أن علم الاجتماع لم يقف عند حدود المنطق والمعرفة ، وانما وجدناه يتعداها . كى يتعمق ويغوص فى منابع الأخلاق والدين .

فلقد أثار الاجتماعيون على مارأينا ، مسألة الواجب ، والالزام ، على اعتبار ان الواجب هو واجب اجتماعى ، وأن الالزام هو الزام صادر من المجتمع ويلتزم به الانسان الاجتماعى . كما تناول دوركايم مشكلة « الارادة » ، وعالج مسألة القيم والأحكام القيمية .

اما «لوسيان ليفى بريل» فقد طرق فكرة «النسبى» و « المعيارى » فى الأخلاق وفى علم العادات الخلقية ، حيث أصدر أشهر كتبه بعنوان « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية »(١) . وناقش « ليفى بريل » فى هذا الكتاب مشكلة « الضمير » وغاية السلوك الخلقى .

وبالاضافة الى كل هذه المجهودات ، فقد ذهب « البير بابيه » بالوضعية والنسبية ، الى الحد الذى يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح اغفاله .

ولقد كانت هذه المعطيات الأخلاقية ــ باعتبار أنها معطيات التجربة الاجتماعية الواقعية ــ كانت هى نقطة البدء التى انطلق منها الاجتماعيون . فتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » الى مجال الحادث» (٢) و « النسبى » .

ولقد اصطدمت مدرسة دوركايم ، أيضا ، بصميم

(١) La Moralé et la Science des Moeurs.

(٢) ما هو حادث يعنى ما هو واقع وصادر عن المجتمع .

المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت ابواب «الأنطولوجيا» و « الكوزمولوجيا » (١) • تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود • وكلها مباحث ودراسات في الوجود المطلق ، وتتناول وجود الانسان ، وتعالج فكرة الالوهية وأصل العالم ومصيره . ولهذا السبب ، حاول علم الاجتماع ان يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب علماء الاجتماع وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية • وذلك عن طريق الالتفات الى دراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التى تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية او ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم ، في عالم المجتمعات ، وفي دنيا الثقافات .

ولقد كانت الديانة الطوطمية ، هى المفتاح الاجتماعي الذى بفضله اقتحم دوركايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم الى الطوطمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » ، و « النفس » و «العالم» ومن وجهة النظر الاجتماعية •

وليس من شك في أن دوركايم لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » (٢) بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني،

(١) سبق أن قمنا بالاشارة الى هذه المفهومات .

(٢) Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris, 1912.

بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى اثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة .

فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع خلال هذا الكتاب ، لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها واماطة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية . فكتب دوركايم عن الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، لها وظيفتها فى تضامن البناء الاجتماعى وتماسكه ، وعالج الأصول الاجتماعية للدين بدراسة الديانات البدائية ، وبخاصة فى المجتمعات والانسان الاسترالية التى تتميز بالأولية والبساطة .

- ٤ -

الا اننا كفلاسفة ، ومن وجهة النظر النقدية ، نجد أن علم الاجتماع ، لم يتعثر فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين .

فلقد حاول الإجتماعيون ، أن ينتزعوا من الفلسفة مسائل الأخلاق ، واعتبروا الأخلاق ظاهرة اجتماعية يدرسها «علم العادات الأخلاقية» La Science des Moeurs

ولكن الاخلاق ، حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الاخلاق من مسائل « الخير » و « الشر » و « التفاؤل » و « التشاؤم » ، و « الضمير

الخلقى » و « الواجب » . كل هــذه المســـائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين ـ كما يدعى علماء الاجتمــاع ، ظاهرة اجتماعية ، نســتخلصها من دراســة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وانما يتصل الدين بمنابعه فى القلب والضمير ، عن طريق اخلاص النية فى الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها فى حركات وسكنات ظاهرة ، انما هى « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهو موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وجمالا وحبا ، وتغمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن التراث ، حيث أن الشعور الدينى ، على حد تعبير « رينيه لوسن René Le Senne (١) هــو القــوة الروحية الباطنة التى تسمو بالانسان فترفعه من عالم المادة الى عـــالم الروح ، بدافع التجرد الخالص والحب الكريم L'amour généreux

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الانسانى ، وينكشف فى « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصـــبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ، بالنظر الى الله تعالى كموضوع

---

(١) Le Senne, René, Traité de morale générale, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 312.

عبادة وموضوع محبة ، نناجيه سبحانه دون غفلة أو حجاب فمنه نقترب ، واليه نتجه ، وبه نستعين •

فالدين حقيقة ، ليست ظاهرة اجتماعية ، انما هو موقف صوفى خالص بين يدى الله ، دون وساطة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة ، حيث ان الدين ، منطلق متساعر تجيش فى الوجدان ، وجماع معان تقع فى القلب ، وهو تجربة يعانيها الصوفى حين يقع فى الحال ، والحال بلغة « القشيرى » هو : معنى يرد الى القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب (١) • بمعنى أننا لا نستمده من الآخرين • لأن الشعور الدينى ، انما هو « شعور ذاتى خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعى ، كى يحظى الانسان بالحضور الالهى • والله لا يتصل الا بالانسان الفرد ، ولا ينكشف الا فى « عزلة » أو « خلوة روحية » بعيدا عن المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد فى عزلته الميتافيزيقية بالحضور الالهى • ومن هنا تصبح فكرة الالوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليست بالفكرة الجمعية ، فالله يتجلى للفرد لا للجماعة •

وبذلك ـ لا يحتاج الشعور الدينى ، كما توهم دوركايم ، الى مشاعر الجماعة ، فالدين ايمان فردى خالص

---

(١) الرسالة القشيرية ـ لابى القاسم القشيرى ـ القاهرة ١٩٤٨ ص ٣٢

بحضور الله واتصاله ودوامه ، يناجيه الانسان ويحادثه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لان لغة الجماعة هي لغة الاشارة والرمز ، أما لغة الدين ، فهي لغة المشاعر ، تلك التي تحتاج الى «الصمت البليغ» الذي يفوق فصاحة الكلام •

وفي عبارة مشهورة ، يقول الفيلسوف الوجودي « سورين كيركجورد Kierkegoard :

« يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » •

وبهذا المعنى ، يكون الشعور الديني شعورا فطريا ، وهو شعور قديم قدم الانسان • وهذه حقيقة يدركها البدائي ، كما يلحظها المتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبلة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن او فلسفة ولكنا لا نعرف أبدا مجتمعات بلا دين •

ولقد كانت آفة دوركايم ، انه خلط خلطا تاما بين ما هو « ديني » وبين ما هو « اجتماعي » • فلقد بدأ العنصر الديني نقيا خالصا ، على ما يقول « اندرو لانج Andrew Lang » ، ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري كي يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الاجتماعي وطغى على الجوانب النقية ، وقضت القشرة الخارجية للدين « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية •

ولقد ثار « مارتن لوثر Martin Luther على القشرة التى حجبت النقاء الدينى ، واعترض على طقوس الكاثوليك وشعائرهم ، وأقام المذهب البروتستانتى الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من طغيـــان الغطاء الاجتماعى الكثيف على نقاء الدين على اعتبار أن الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، انما يحدده ويحجبه ولذلك فان الديانة كطقوس ، وشعائر ، ليست الا ديانة دائرية مغلقة ، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى «برجسون Bergson » ، لأنها ديانة ترتبط بالجوانب الشكلية وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة (١) • وذلك على العكس تماما ، من الديانة الحقيقية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الاصيلة فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية » حيث ان الدين يتصل أصلا بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى « عزلة » ، وقـــد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة ميتافيزيقية » فينبغى علينا أن نتعمق روح الدين وباطنه ، دون أن نقف عند حدود الشعائر الجمعية ، أو الطقوس المرسومة •

---

(1) Bergson, Henri, Les deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Universitaires, Paris, 1955, p. 102.

خاتمة

بينت هذه الدراسة ـ بصفة قاطعة ـ أن الفلسفة ومسائلها هى نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التى لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع • اذ أن اغفال دراسة الفلسفة ، وعدم التنبه اليها فى دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندرى لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشكلات ، لعله ما كان ليعالجها لو أنه استقل فى نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة•

حقيقة أنه يجاهد فى أن يكون علما فى منهجه وموضوعه ، ولكن علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والاخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمى البحت ، بما أدخله فى موضوعه من مشكلات الفلسفة البحتة • ولذلك نرى علم الاجتماع ، فى مراحله المعاصرة ، وفى كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ، متجها بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير • فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ،

والتصنيع ومستوى المعيشـــــة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد ـ فحاول تطبيقا لنتائج دراسته تلك ، فى شكل خدمات ورعاية اجتماعية • وفي كل هذا يستطيع علم الاجتمـــاع أن يدعى بحق أنه علمى ، ومنتهج للطرق العلمية •

الا أننا ينبغى حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعي لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وانمـا قام على أساس اثارة الموضوعات والمشـكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية •

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصـــــاره المعـــاصرين ، يحن حنينا شـديدا الى التزام خط سيره الأول ، الذى يصل بينه وبين الفلسفة ، فيعمل فى نظرية المعرفة بالذات ، وهى أم المسائل الفلسفية • وكأنه بذلك مازال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل •

ولا غرابة فى هذا ـ فان علوما كثـــيرة كالطبيعيات والرياضيات ، والأخلاق ، وعلم النفس ، وعلم الجمال ، قد أصبحت علوما على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من طبيعيين ، ورياضـــيين ، وأخلاقيين ، ونفسيين ، وجماليين ، تتعلق بالأنظار الفلسفية

حين يتعمقون فى علومهم ويتحدثون حديث فلاسفة ، لا حديث علماء •

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، وهى اضبط العلوم جميعا ، فهى كلما أمعنت فى التقدم الى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حتى عند أصحابها لتنظر الى الوراء ، متطلعة الى الفلسفة ، والتفلسف فى أخطر مشكلاتها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التى ما زالت تشغل الرأى العام الرياضى ، والتى هى مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم سموها « ما بعد الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » •

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق الا على فريق من الاجتماعيين دون آخر ، فلا يجب أن ننسى أن هذا الموضوع لا يزال مفتوحا فى الحاضر والمستقبل • ولا تزال مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة وستبقى حية خصبة ، ما بقيت الفلسفة وعلم الاجتماع •

وبذلك لا أعتبر أن الحد الذى وصلت اليه ، فى هذا البحث ، فى الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة فى الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الأقل •

وعلى الاجتماعيين والفلاســفة أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا فى سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره الى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد • وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث • اذ أن الحقيقة هى المطلوب الأول والأخير •

بعض المراجع الأوروبية :

1. Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, translated by D.F. Pocock, Cohen and West, London, 1953.
2. Bayer, Albert, La Science des Faits Moraux, Paris, 1925, Librairie Félix Alcan.
3. Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy.
4. Mannheim, Karl, Essays on the Sociology of Knowledge, trans. by Kecskemeti, Routledge, London, 1952..
5. Stark, Werner, The Sociology of Knowledge, Kegan Paul, London, 1960.

مجلات علمية :

1. The British ournal of Sociology.
2. The Philosophy.
   The ournal of the Royal IJnstitute of Philosophy.
   Edited by H.B. Acton.
3. The Philosophy of Science.

فهرس

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة

ملتزم التوزيع
في الجمهورية العربية المتحدة وجميع أنحاء العالم
الشركة القومية للتوزيع

مكاتب الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

١ — فرع شريف	٣٦ شارع شريف	تليفون ٤٠٠١٢	القاهرة
٢ — فرع ٢٦ يوليو	١٩ شارع ٢٦ يوليو	٥٥٠٦٩	القاهرة
٣ — فرع ميدان عرابي	٥ ميدان عرابي	٤٦٣٣٨	القاهرة
٤ — فرع المبتديان	١٣ شارع محمد عز العرب	٩١١٨٧	القاهرة
٥ — فرع الجمهورية	٢٢ شارع الجمهورية	٩١٥٧٦٢	القاهرة
٦ — فرع عابدين	١٤ شارع الجمهورية	٩١٤٣٣٣	القاهرة
٧ — فرع الحسين	ميدان الحسين		القاهرة
٨ — فرع الجيزة	١ ميدان الجيزة	٨٩٨٣١١	القاهرة
٩ — فرع أسوان	السوق السياحي	٢٩٣٠	أسوان
١٠ — فرع الإسكندرية	١٩ ش سعد زغلول	٢٥٩٢٥	الإسكندرية
١١ — فرع طنطا	ميدان الساعة	٢٥٩٤	طنطا
١٢ — فرع المنصورة	ميدان المحطة		المنصورة
١٣ — فرع أسيوط	شارع الجمهورية		أسيوط

مراكز ووكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

١ — مركز توزيع الجزائر	شارع بن مهيدي العربي رقم ١١ مكرر	الجزائر
٢ — مركز توزيع لبنان	شارع المعرض	بيروت
٣ — مركز توزيع اليمن	ميدان التحرير	صنعاء
٤ — عبد الرحمن الكيالي	شارع ٢٩ أيار — دمشق	سوريا
— الشركة العربية للتوزيع	ص. ب رقم ٤٢٦٨ بيروت	لبنان
٦ — قاسم الرجب	مكتبة المثنى — بغداد	العراق
٧ — رجا العيسى	وكالة التوزيع — عمان	الأردن
٨ — عبد العزيز الصقعبي	دار التوزيع ص.ب ١٥٧١	الكويت
٩ — وكالة المطبوعات	الكويت	الكويت
١٠ — مكتبة الوحدة العربية	شارع عمرو بن العاص — ليبيا	بنغازي
١١ — محمد بشير الفرجاني	٢٣ شارع عمرو بن العاص	طرابلس
١٢ — الشركة التونسية للتوزيع		تونس
١٣ — وكالة الأهرام	شارع الرشيد	عدن
١٤ — المكتبة الوطنية	المنامة — الخليج العربي	البحرين
١٥ — مكتبة العروبة	ص. ب ١٣ و ٦٤	الدوحة
١٦ — عبد الله حسين الرستماني	المكتبة الأهلية ص ب ٢٦٩	دبي وعمان
١٧ — المكتبة الحديثة	ص ب ٢٢	مسقط
١٨ — أحمد محمد عبده	المكتبة الوطنية ص ب ٢٥	المكلا
١٩ — مكتبة دار العلم	شارع عبد المغني ميدان التحرير	صنعاء
٢٠ — علي أبو طالب	ص ب ٨٢	أسمرة
٢١ — عبد الله قاسم الحرازي	ص ب ١٢١٤	أديس أبابا
٢٢ — مكتبة مصر	ص ب ٩٣٦	مقديشيو
٢٣ — عبد الله غانم محمد	ص ب ٨٤٥	ممباسا
٢٤ — مكتب توزيع المطبوعات العربية	لندن	لندن
٢٥ — المكتب التجاري الشرقي	٤٠ ش كلمنت ص ب ١٢٢٢	سنغافورة
٢٦ — مكتبة مصر		الخرطوم
٢٧ — مكتبة النجاح		وادي مدني
٢٨ — زكي جرجس طنيوس	ص ب رقم ١٥٥	الخرطوم
٢٩ — ابراهيم عبد القيوم	مكتبة السلام ص ب ٤٨٠	بور سودان
٣٠ — عوض الله محمود ديرية	مكتبة ديرية ص ب ٢٤	عطبرة
٣١ — عيسى عبد الله	المكتبة الوطنية ص ب ٢٤٢	وادي مدني
٣٢ — مصطفى صالح	ص ب ٤٤	كوستي

أسعار بيع الجمهور في الدول العربية

سوريا ٥٠ قرش سوري — لبنان ٥٠ قرش لبناني — الأردن ٥٥ فلس — العراق ٥٥ فلس — الكويت
٧٠ فلس — السودان ٥٠ مليم — ليبيا ٥٠ مليم — قطر ٧٥ درهم — البحرين ٧٥ فلس — عدن ١٠٠
سنت — أديس أبابا ٥٥ سنت — أسمرة ٥٠ سنت — الجزائر ٨٠ سنتيم



د . قبارى محمد اسماعيل

- ولد بالاسكندرية عام ١٩٣١
- دكتوراه فى علم الاجتماع مع مرتبة الشرف الأولى
- مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية
- يقوم الآن بتدريس علم الاجتماع بجامعة بيروت العربية

من مؤلفاته :

علم الاجتماع والفلسفة ـ

الانثروبولوجيا الوظيفية

ويصدر له قريبا :

الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع

المكتبة الثقافية

(جامعة حرة)

- خلاصة الفكر القومى والإنسانى
- تجعل المعرفة متعة تعمق الشعور بالحياة ، وسلاحا يساعد على الانتصار فى معركة الحياة

يشرف على السلسلة

الدكتور شكرى محمد عياد